

المكتبة الثقافية

٢٤

الحب الإلهي في التصوف الإسلامي

الدكتور محمد مطفي حامى

وزارة
الثقافة والإعلام
الإدارة العامة للثقافة

0195708

Bibliotheca Alexandrina

أول نوفمبر ١٩٦٠

المكتبة الثقافية

٢٤

الأستاذ الدكتور
 محمد العزيز زهرمان
 رئيس قسم اللغة العربية
 المساعد
 الدكتور
 كندرية

الحب الإلهي

في التصوف الإسلامي

الدكتور محمد مصطفى حامى

وزارة
 الثقافة والإعلام
 الإدارة العامة للثقافة

أول نولبر ١٩٦٠.

الناشر



بسم الرحمن الرحيم

« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي
اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ
يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ . ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ
يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ » .

(قرآن كريم)

* * *

وعن مذهبي في الحب مالى مذهب^ه
وإن ملئت^ه يوما عنه فارقت ملتي
ولو خطرت لى فى سواك إرادة
على خاطرى سهوا قضيت بردتى
لك الحكم فى أمرى فماشت فاصنعى
فلم تك إلا فيسك لاعنك رغبتي
(ابن الفارض)

إلى الذين يلتمسون نجوى السرائر ، وسلوى
الضمائر ، ونور العقول ، وقوت القلوب .
محمد مصطفى مامي

حب اللى وجب نبوى

تمسكنا من نفوس أصحاب النفوس الزكية ، وتقسمها
 قلوب أرباب القلوب النقية ، وأنطقا ألسنة أهل
 الأذواق الروحية من الصوفية ، بروائع من النظم ، وبدائع من
 النثر ، حتى أن الواحد من أولئك وهؤلاء لا يكاد ينفك عنه
 أحد هذين الحبيين أو كلاهما فيما يصدر عنه من أقوال وأحوال
 وأفعال ، وما يتأثر به من مشاهد ومبادئ فياضة بأسمى معاني
 الجمال والجلال والكمال ، وأحد هذين الحبيين هو الحب الإلهي
 الذي يتخذ فيه الحب موضوع حبه من الذات الإلهية ، أو الحقيقة
 العلية ، ويتحدث فيه عن الحب المتبادل بين الله والإنسان ،
 أو بين الحق والخلق على حد تعبير الصوفية أنفسهم ، وثانيهما
 هو الحب النبوي الذي يتخذ فيه الحب موضوع حبه من النبي
 محمد صلى الله عليه وسلم ، أو من النور المحمدي ، أو الحقيقة
 المحمدية التي هي عند الصوفية أسبق في الوجود على كل موجود
 بصفة عامة ، وعلى وجود محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم
 بصفة خاصة .

ومن الصوفية من جمع بين هذين الحبيين في نظمه ونثره ،

فكانت آثاره الروحية مرآة يتجلى على صفحتها حبه الإلهي من ناحية ، وحبه النبوى من ناحية أخرى ، ومنهم من تخصص في نظمه ونثره بأحد هذين الحبين دون الآخر ، فكان فيما خلف من آثار ذوقية هاتفاً بأناشيد الحب الإلهي ، أو شادياً بتغاريده الحب النبوى ، أو متحدثاً بلسان الحال عما يجده في قلبه من نعمات هذا الحب أو ذاك .

والصوفية المسلمون الذين ملك عليهم قلوبهم الحب الإلهي ، أو الحب النبوى ، أو كلا الحبين جميعاً ، قد اصطنعوا فيما صدر عنهم من آثار ، لاسيما ما كان من هذه الآثار نظماً ، أسلوبين مختلفين في التعبير عما يجدون في أنفسهم من فعل الحب ، ووصف ما يختلف على قلوبهم من انفعالات وعواطف ، وما ينكشف لسرائرهم من لطائف ومعارف : فهم يصطنعون تارة أسلوب العبارة والتصریح الذى يرسلونه إرسالاً مطلقاً من كل قيد من قيود الرمز والإلغاز ، بحيث يتهياً للقارىء أو السامع أن يتبين في سهولة ويسر أن الحب ها هنا إنما هو حب إلهي ، وأن المحبوب الذى يتغنون حبه ، ويفتنون في وصف جماله وكلاله وجلاله ، إنما هو الذات الإلهية والحقيقة العلية ، أو يتبين لهذا السامع وذلك القارىء أن الحب ها هنا إنما هو حب نبوى ،

وأن المحبوب الذى يرتلون أناشيد حبه ، ويعددون أوصاف ذاته ، ويفيضون فى ذكر مناقبه ومآثره إنما هو النبي محمد صلى الله عليه وسلم ، أو هو النور المحمدى أو الحقيقة المحمدية ، وهم يصطنعون تارة أخرى أسلوب الإشارة والتلويح الذى يعمدون فيه إلى الإغراب والإغماض ، ويعولون فيه على المجازات والاستعارات والكنايات ، وما إلى هذا كله من ألوان الرمز الملمغز ، الذى من شأنه أن يزيد الأمر خفاءً ، فلا يكاد القارىء أو السامع يدرى ماذا وراء هذه الألفاظ ، التى صيغت على هذا الوجه من أوجه الصياغة فى هذا الضرب من الأسلوب ، وهل يعنى الناظم أو الناثر أن يقدم إلينا وصفاً لحاله فى طريق المحبة الإلهية ، وعرضاً لمذهبه فى هذه المحبة الإلهية ، وما يتفرع عليها من مسائل لها خطرهما من النواحي النفسية والأخلاقية والميتافيزيقية مما سأعرض له فى موضعه بعد ، أو هو يرمى إلى مدح الحضرة النبوية والذات المحمدية على وجه يظهرنا من خلاله على منزلة محمد صلى الله عليه وسلم بين الرسل والأنبياء ، وعلى القيمة الروحية لحقيقته الوجودية بين حقائق الموجودات ، وعلى غير هذه وتلك من المسائل التصوفية والفلسفية ، التى تتصل من قريب أو من بعيد بحقيقة محمد ونبوته عليه الصلاة والسلام .

رمز غزلى ورمز غمرى

يقف الأمر عند هذا الحد من تشابه الجبين الإلهى والنبوى، واختلاط موضوع كل منهما بموضوع



الآخر، ولكن هذا الاختلاط وذلك التشابه كثيراً ما يقع في الشعر الصوفى بين كل من الحب الإلهى والحب النبوى من ناحية، وبين الحب الإنسانى من ناحية أخرى، وبين الحب الحمرى من ناحية ثالثة: ذلك بأن شعراء الصوفية من أصحاب الأذواق والمواجيد حين عبروا عن أذواقهم ومواجيدهم في حبهم الإلهى أو النبوى، قد التمسوا ألفاظهم وعباراتهم من معجم الشعر الغزلى والحمرى، الذى خلفه المحبون من العذريين الذين تغنوا في شعرهم الحب الأفلاطونى العفيف على نحو ما فعل مجنون ليلى، وجميل بثينة، وكثير عزة، ومن المحققين الحسين الذى تغنوا في شعرهم الحب المادى على نحو ما فعل عمر ابن أبى ربيعة، ومن الحمرين الذين تغنوا في شعرهم الحمر على نحو ما فعل أبو نواس: فالحب والصبابة والغرام، والعشق والشوق والهيام، والأسى والجوى والقلى، والشجو والحزن

والضنى ، والبكاء والنواح والآنين ، والفراق والبعد والحنين ،
والقرب والبعد ، والوصل والصد ، والمحبة والمحبة والأحبة ،
والواشى واللاحى ، واللائم والعاذل ، وما يتصل بهذا كله من
أسماء المعشوقات كليلى وبثينة ، وسلمى وعزة ، والخمر أو المدامة ،
وما يتصل بها من حان وألحان ، ومن طاس وكأس ، ومن
مجالس شراب وندمان ، ومن سكر ونشوة ودنان ، كل أولئك
وكثير غيره من الألفاظ الغزلية والخمرية نجده منبثاً هنا وهناك
فى روائع الشعر الصوفى الإسلامى فى الحب الإلهى والمديح
النبوى ، وإن من شعراء الصوفية المسلمين من يسرف فى
اصطناع هذه الألفاظ الغزلية والخمرية إلى حد بعيد ، على نحو
ما فعل محيى الدين بن عربى ، وشرف الدين عمر بن الفارض
فى العريضة ، وجلال الدين الرومى ، وحافظ الشيرازى فى
الفارسية ، حتى ليخيل لمن يقف على شعرهم ولم تكن نفسه
قد صفت بعد من شهواتها ونزواتها ، أن هذه الألفاظ الخمرية
وتلك الألفاظ الغزلية ، إن دلت على شئ ، فهى إنما تدل على
حب إنسانى موضوعه هذه الغادة أو تلك ، كما تدل على أن الخمر
أو المدامة التى توصف هنا إنما هى الخمر المادية المعروفة .

ومن هنا ذهب فريق من المتعصبين على التصوف والصوفية
تعصبا قوامه سوء النية ، أو نقص العطرة ، أو العجز عن فهم
الحقائق الدقيقة والمعاني الرقيقة ، إلى الإرجاف بالصوفية ،
والتشنيع عليهم ، والغض من القيم الروحية والمعاني الخفية التي
تتطوى عليها الألفاظ والعبارات الغزلية والحميرية . وأما أن هذه
الألفاظ والعبارات الغزلية والحميرية رموز وإشارات ، وكنائيات
ومجازات ، فذلك مالا تفهمه عقول المتعصبين ، ولا تسيعه أذواق
المتعسفين ، لأن أولئك وهؤلاء غارقون في بحار المادية ، مغرقون
في ظلمات الحياة الحسية ، محجوبون عن إدراك الأسرار التي
يخفيها ظاهر الألفاظ اللغوية .

ومن هنا أيضاً ذهب فريق من المستشرقين المسرفين
أو المتعسفين ، أو المتعصبين ، في فهم الشعر الصوفي الإسلامي الذي
تشيع فيه الألفاظ الغزلية والحميرية ، مذهبا هو أبعاد ما يكون
عن الفهم المستقيم ، والحكم السليم ، وما ينبغي أن يتجرد منه
الباحث المحقق والدارس المنصف من دوافع التعصب ونوازع
الهوى : فن هذا القبيل مثلا ما زعمه «كليمان هوار» المستشرق
الفرنسي في حكمه على ابن الفارض من أن هذا الشاعر الصوفي
كان شاعرا خمريا ، أحب الخمر المعصورة من السكرم حبا عنيفا ،

وما زعمه غير «هوار» من المستشرقين من أن الصوفية قوم متهاككون على الشهوات الحسية، واللذات العملية . على أن الرامزين من الصوفية المسلمين بالغزليات والخرجات لم يعدوا من فهمهم وأنصفهم وذاق أدواقهم من المستشرقين : فهذا هو «رينولد نيكلسون» المستشرق الإنجليزى قد نعى على المخطئين من النقاد الأوربيين الذين يذهبون مذهب «هوار» ، فقال فى موضع من كتابه (الصوفية فى الإسلام) : «.... وكثيرا ما أخطأ النقاد من الأوربيين ، حتى إن أحدهم لبس الآن خريجات الصوفية بأنها تستلهم الخمر على وجه ما ، وأغلب وأقوى ما يدفعها هو دوافع الشهوة البهيمية ، واتهام الصوفية جميعاً بهذه التهمة كاذب أصالة ، ولا يجازف بذلك القول عاقل درس مؤلفاتهم » ؛ وقال فى موضع آخر من الكتاب نفسه : «... ويلاحظ الأستاذ «إنج» أن الصوفية يبدون — وهم أسيويون أصدق ما يكون الأسيويون — وقد حاولوا أن يصفوا صبغة رمزية قدسية على الإيمان فى شهواتهم ؛ ولست فى حاجة إلى أن أدلل — من حديد — على أن رأيا كهذا عن الصوفية الخالصة إنما هو رأى فاسد خاطئ » .

على أن كثيراً من طامة المسلمين ، ومن خاصة الفقهاء ورجال

الدين ، كانوا أسبق من المستشرقين المنتصبين إلى فهم الغزليات والحرثيات - التي استعان بها شعراء الصوفية على تصوير أذواقهم ومواجيدهم ، والتعبير عن أحوالهم في حبهم - فهما يبعدها عن الحقائق التي قصد أصحابها إليها ، فكان ما كان من اتهام هؤلاء الخاصة ، وأولئك العامة للصوفية بالفسق والإباحة تارة ، ورميهم بإيهم بالزيغ والضلال والكفر والزندقة أطوارا ، ومن هذا القبيل ما وقع في حق محي الدين بن عربي ، إذ ثار به وشنع عليه كل من العامة ورجال الدين عندما وقفوا على ما نظمته من شعر في حبه الإلهي الذي يعد ديوانه (ترجمان الأشواق) أصدق مرآة له ؛ ومن أجل هذا وجد ابن عربي نفسه مضطرا إلى أن يضع بنفسه شرحا لديوانه هذا ، يبين فيه أغراضه ومراميه ، ويكشف فيه للعامة والخاصة عن حقيقة ألفاظه ومعانيه ، وهو ما سماه (الذخائر والأعلاق من شرح ترجمان الأشواق) .

وليس أدل على أن ابن عربي لم يقصد بالألفاظ الغزلية الكثيرة التي ترددت في (ترجمان الأشواق) ظاهر مدلولاتها ، من أنه في مقدمة شرحه لهذا الديوان قد دعا الله أن يعصم قارئه من أن يسبق خاطره إلى مالا يليق بالنفوس الآتية ، والهمم العلية ، المتعلقة بالأمور السماوية ؛ وليس أدل عليه أيضاً من أن

ابن عربي نفسه قد طلب إلى قارئ ديوانه أن ينصرف عن
ظاهر الألفاظ الغزلية ، وأن يقبل على ما وراء هذا الطاهر
من المعاني الخفية ، التي هي أبعد ما تكون عن عالم الحس
وما فيه من المظاهر الدنيا ، وأدنى ما تكون إلى عالم الروح
وما يشتمل عليه من الحقائق العليا وذلك على الوجه الذي
يفصح عنه ويدعو إليه في قوله :

كل ما أذكره مما جرى ذكره ، أو مثله أن تفهما
منه أسرار وأنوار جلت أو علت جاء بها رب السما
لقوادي أو فؤاد من له مثل مالى من شروط العالما
صفة قدسية علوية أعلمت أن لصدقي قدما
فاصرف الحاطر عن ظاهرها واطلب الباطن حتى تعالما
وعلى هذا النحو من اصطناع الرمز الغزلى الذى آثاره
ابن عربي ، درج كثير من الصوفية المسلمين بصفة عامة ، ومن
شعراء العرب الهاتفين بالحب الإلهى بصفة خاصة ، ومن شعراء
الفرس المتغنين بهذا الحب الإلهى بصفة أخص ، وزاد فريق من
أولئك وهؤلاء على الرمز الغزلى رمزا آخر خريا ، يصطعمون فيه
ألفاظ الحريين وما يتصل بها من أحوال السكر والصحو ،
والنشوة والإفاقة :

فابن الفارض سلطان العاشقين ، وإمام المحبين فى الحب
الإلهى بين شعراء العرب من أصحاب الذوق الصوفى والوجد
الروحى ، قد شاع فى ديوانه كله بصفة عامة ، وفى قصيدته
الصوفيتين الرائعتين الثائية الكبرى التى تعرف باسم (نظم
السلوك) ، والميمية التى تعرف باسم (الحمزية) بصفة خاصة ،
كل من الرمز الغزلى والرمز الحمزى ، ويكاد الرمزان عنده
يتلازمان فى هاتين القصيدتين ، بل يكاد أحدهما أن يختلط
بالآخر حتى يصعب على القارئ أو السامع أن يتبين أهذا الذى
يقرأ أو يسمع شعر غزلى فى وصف المحبوبة . التى يرمز إليها
الشاعر بليلى أو سلمى أو بغير ليلى وسلمى من الأسماء والألفاظ
التي يكنى بها عن محبوبته ، أم أن هذا الذى يقرأ أو يسمع
شعر حمزى فى وصف الحمز أو المدامة التى يرمز بها الشاعر
الحب إلى حبه ، ويرمز بآثارها فى نفس شاربها إلى ما يحدثه
الحب الإلهى فى نفس الحب من أحوال ، وما يحمله له من تباريح
وأهوال . وحسبى أن أذكر على سبيل المثال مطلع قصيدته
الثائية الكبرى حيث يقول :

(١) سقتنى حميا الحب راحة مقلتي

وكأسى حميا من عن الحسن جلت

(٢) فأوهمت صبحي ان شرب شرابهم
به سر سرى فى انتشائي بنظرة

(٣) وبالحقد استغنيت عن قدحى ومن
شمائلها لا من شمولى نشوتى

(٤) ففى حان سكرى حان شكرى لفتية
هم تم لى كتم الهوى مع شهرتى

(٥) ولما انقضى صحوى تقاضيت وصلها
ولم يغشنى فى بسطها قبض خشية

ومطلع قصيدته الميمية حيث يقول :

(١) شربنا على ذكر الحبيب مدامة
سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم

(٢) لها البدر كأس وهى شمس يديرها
هلال وكم يبدو إذا مزجت نجم

(٣) ولولا شذاها ما اهتديت لحانها
ولولا سناها ما تصورها الوهم

على أن ابن الفارض وإن لم يشرح ديوانه بنفسه على نحو
ما فعل ابن عربى للإبانة عن مدلولات الرموز الغزلية والخرية ،
فهو قد أظهرنا من ناحية على أنه قد اصطنع التلويح ، وآثره على

التصريح بحيث جعل من ذلك التلويح أسلوبا يخاطب به الذائق الواحد من الحب الإلهي مثل ما يذوق وما يجد ، كما أنه أثر الإشارة على العبارة ؛ لما تمتاز به الإشارة من اللطافة والرقّة والدقة التي تجعلها أكثر اتساعا للحقائق الروحية ، والدقائق العلية من العبارة ، فإن هذه لكشافتها ولما دية ما تدل عليه لا تسعف ولا تغنى في التعبير عن هذه الدقائق العلية ، وتلك الحقائق الروحية ؛ وفضلا عن هذا فإن التلويح سبيل إلى كتمان الأسرار الإلهية ، وصياتها ضنا بها عن أن يبيحها الواقع عليها ، والذائق لها من ليس من أهلها ولا خليقا بها ، وذلك كله على الوجه الذي يشير إليه في هذين البيتين من تأييده الكبرى حيث يقول :

٣٩٥ وعن بالتلويح يفهم ذائق

غنى عن التصريح الممتنع

٣٩٦ بها لم يبح من لم يبح دمه وفي الـ

إشارة معنى ما العبارة حدث

وهو قد أتبع له من ناحية أخرى طائفة صالحة من الشراح الذين أحبوا حبه ، وكابدوا وجده ، وذاقوا ذوقه من أمثال سعيد الدين الفرغانى ، وعبد الرزاق القاشانى ، وعبد الغنى النابلسى ، قد عكفوا على ديوانه فأوسعوه شرحا وتأويلا ،

وكشفوا عن معانى الرموز والإشارات التى احتجبت وراء
الألفاظ والعبارات ، فإذا هم يبينون أن ما يذكره ابن الفارض
فى ديوانه ، من رموز غزلية وخمرية ، إنما يعنى به الحقيقة الإلهية
من حيث تجلياتها وتعيناتها ، لا هذه التعينات ذاتها ، ولا تلك
التجليات عينا .

فإذا تركنا الشعر العربى فى الحب الإلهى ، وما فيه من رمز
غزلى وخمرى ، ووقفنا عند الشعر الفارسى الصوفى ألفيناه أحفل
وأغنى ما يكون بذلك الرمز الغزلى والخمرى ، ويكفى للإبانة
عن ذلك أن أعرض عليك فى هذا المقام مقتطفات مقتبسة من
شاعرين صوفيين فارسين ، لعلهما أجل شعراء صوفية الفرس
المفردين فى روضة الذوق الروحى ، على أيكمة الحب الإلهى ،
وأعنى بهذين الشاعرين جلال الدين الرومى وحافظ الشيرازى :
فقد قال جلال الدين الرومى (١) :

الله ساقينا والله خمرنا والله يعلم أى حب حبنا
وقال أيضاً :

« جاء حبيبي ، قمرالم تر السماء ، ولن ترى ، له مثيلا ،

(١) ر . ا . نيكلسون : الصوفية فى الاسلام ، ص ١٠٢ - ١٠٤ ، الترجمة
العربية للاستاذ نور الدين شريعة .

يقظان أو حالما . متوجا بشمع خالد ، لا يثنيه سيل أى سيل . » .

* * *

« فى دن جبك يارب ، غسلت روحى .

وحطمت جسدى ، دار التراب » .

* * *

« وحين بدأ قلبى وحيدا صحبته رب الكرم ،

أشعلت الحمر صدرى ، وملأت نوابضى » .

* * *

« فلما امتلأت عيناى بصورته ، صاح من باطنى صوت :

حسنا فعلت ، يارب الحمر والكأس الدائمة » .

* * *

وقال حافظ الشيرازى (١) :

تعال ... الكأس ناولنى ، بعرف الورد أحسوها

سقوف السكون حطمها ، وأنشئ عالما آخر

فإن شاءوا دمي نأرا لإرهابى وتخوينى

طلبت الساقى الشادى لقهر القاتل الغادر

(١) أغاني شيراز ، أو ، غزليات حافظ ، ص ٢٠ ، ص ٢٢٥ ، الترجمة العربية

لأزميل الصديق الدكتور إبراهيم أمين الشواربى .

فدعنى واملاً الأفداح من خمر مروة
 ودعنى وانثر الأعواد فوق المجرم العاطر
 وأمسك... أيها الشادى .. برأس العود واطربنى
 فإنى رافض تها ورأسى بالمنى دائر
 ويامر الصبا خذنى ، إلى أحضان محبوبى
 لكى ألقاه فى يمن بذاك المنزل العامر
 ويرضى بالحجى فرد ... ويشقى بالنهى فرد
 فدعنى أهمل الدنيا لشأن الخالق القادر
 وتابعنى إلى دار بها حانوت خمار
 ففيها جنة المأوى ونهر الكوثر الزاهر
 فقول الشعر لا يغنى ... فدع « شيراز » واتبعنى
 إلى بلد به الحسنى لأمر الشعر والشاعر
 ولعل المتأمل فى هذه المقتطفات المقتبسة من شعر جلال الدين
 الرومى وحافظ الشيرازى ، يلاحظ أنها فياضة بالرمز الغزلى ،
 مفعمة بالرمز الحمري ، وأن القرائن والمناسبات ، والدلائل
 والملايسات كل أولئك إذا أضيف بعضه إلى بعض ، وفهم بعضه
 فى ضوء بعض ، واستعين به كله على فهم ما يرمى إليه هذا
 الشاعر أو ذاك ، كان من غير شك عوناً صادقاً على أن تبين لنا

من خلال هذه الرموز الغزلية والخرية أشرف المعارف ،
 وألطف العوارف ، التي إن دلت على شيء فهي إنما تدل - كما يقول
 ابن عربي - على أنوار إلهية ، وأسرار روحانية ، وعلوم
 عقلية ، وتنبيهات شرعية ؛ والتي إذا أردنا أن نفسير إشار صوفية
 الحب الإلهي سواء من العرب أو الفرس التعبير عنها رمزا
 وإيماء ، لم نجد خيرا ولا أكثر ملاءمة لطبيعة الأشياء وطبيعة
 النفس الإنسانية ، من تفسير ابن عربي لأذواقه ومواجهه في
 الحب الإلهي الذي يشاركه في التغنى به من ذكرت لك من شعراء
 الحب الإلهي ، ومن لم أذكر من الصوفية العرب والفرس وغيرهم
 ممن جعلوا العبارة عن الحقائق والدقائق ، وعن العوارف
 والمعارف ، بلسان الغزل والتشبيب : فقد استمد ابن عربي
 تفسيره من طبيعة النفوس الإنسانية ، وذلك إذ رأى أن هذه
 النفوس أكثر ما تكون تعشقا للألفاظ والعبارات الغزلية ،
 وأن ذلك أمر تتوافر معه الدواعي النفسية ، التي تجعل النفوس
 الإنسانية أكثر إقبالا على ما يقرأ أو يسمع أصحابها ، وأشد
 قبولاً له ، وأخذاً به ، وإصغاء إليه .

على أن أسلوب الغزل والتشبيب الذي اصطنعه المحبون
 الإلهيون ، وإن كان محبباً إلى النفس الإنسانية محبباً لها في الذات

الإلهية ، إلا أن هذا الدافع النفسى لم يكن هو وحده الذى دفع الصوفية إلى إظهار ذلك الأسلوب الرمزى بما فيه من ألفاظ غزلية وخمرية ؛ بل إن هناك دوافع أخرى منها ما هو نفسى ؛ ومنها ما هو موضوعى يتصل بموضوع المعارف ، ونوع الحقائق التى تدور عليها علوم الصوفية ، وهذه الدوافع الأخرى هى التى كشف عنها المؤلفون الصوفيون من أصحاب الكتب والرسائل أمثال الكلاباذى مؤلف (التعرف لمذهب أهل التصوف) ، والطوسى مؤلف (اللمع فى التصوف) ، والمجوىرى مؤلف (كشف المحجوب) ، والقشبرى مؤلف (الرسالة) ، وقد أحملها هذا الأخير فى مستهل الباب الذى عقده من رسالته للكلام على مصطلحات الصوفية وذلك إذ يقول : « وهذه الطائفة يستعملون ألفاظا فيما بينهم ، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم ، والإخفاء والستر على من باينهم فى طريقهم ؛ لتكون معانى ألفاظهم مستهمة على الأجانب ، غير أنهم على أسرارهم أن تشيع فى غير أهلها ، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف ، أو مجلوبة بضرب تصرف ، بل هى معان أودعها الله قلوب قوم ، واستخلص حقائقها أسرار قوم » .

تراث رومى

أظهر ما يظهر للعتأمل فى التراث الرومى الذى **لعل** خلفه الصوفية المحققون تمبيراً عن ذوات أنفسهم فى طريق الحب الإلهى ، أو خلفه المؤلفون الصوفيون تصويراً لأحوال أولئك الصوفية ومذاهبهم فى ذلك الحب الإلهى ، هو أن الصوفية والمؤلفين قد تعددت أساليبهم فى التعبير ، وتوسعت طرائقهم فى التصوير ، فمن نثر إلى شعر إلى قصص ، ومن هذا كله ما هو مرسل صريح العبارة واضح الدلالة بين الموضوع والغاية ، ومنه ما هو رمزى ملغز ، وغامض مبهم ، قد صيغ صياغة خاصة غلب عليها الإغراب فى اللفظ ، والإبعاد فى الخيال ، والإغراق فى الوصف المسرف ، والشطح المتطرف الذى كثيراً ما يؤدى إلى الخلط والاضطراب من ناحية ، وإلى إساءة الفهم والحكم من ناحية أخرى .

ومن قبيل الآثار التى اصطنع فيها النثر المرسل أو الملغز ، والشعر المصرح أو الملوح ، تلك الأقوال أو الأشعار التى نجدها فى الحب الإلهى لكل من رابعة العدوية ، وذى النون المصرى ، ومعرفة السكرخى ، ويحيى بن معاذ الرازى ، والحارث بن أسد

المحاسبى وأبى يزيد البسطامى ، وأبى القاسم الجنيد وأبى بكر
 الشبلى وعلى بن الموفق والحسين بن منصور الحلاج وأبى حامد
 الغزالى ومحيى الدين بن عربى وشرف الدين عمر بن الفارض
 وشهاب الدين يحيى السهروردى وقطب الدين عبد الحق
 ابن سبعين وأبى الحسن الشاذلى وأبى العباس المرسى
 وابن عطاء الله السكندرى وعبد الكريم الجليلى وعبد الغنى
 النابلسى وعبد الرزاق القاشانى ، وفريد الدين العطار وجلال
 الدين الرومى وحافظ الشيرازى ، وكثير غيرهم من النثرين
 والناظمين والمؤلفين وكتاب التراجم والطبقات من المتقدمين
 والمتأخرين فإمن واحد من أولئك أو من هؤلاء إلا ونجد
 له فى الحب الإلهى المقالة أو المقالات المنشورة ، والبيت
 أو الأبيات المنظومة ، إذا لم نجد له الكتاب المؤلف
 والديوان المصنف .

ومن قبيل الآثار التى اصطنع فيها أسلوب القصص والحوار ،
 الذى يغرق كثيراً أو قليلاً فى الرمز والخيال ، ما يروى من
 روايات ، وما يحكى من حكايات ، عن أحوال المحبين والمحبات ،
 من أصحاب الرياض والمجاهدات ، الذين أفاضت فى وصف
 أحوالهم ، وذكر أقوالهم كتب السير والطبقات ، على نحو ما نجد

فى كتاب (اللمع فى التصوف) للطوسى ؛ وكتاب (قوت القلوب)
 لأبى طالب المكى ، وكتاب (كشف المحجوب) للهجويزى ،
 وكتاب (الطبقات الكبرى) للشعرانى ، وكتاب (إحياء
 علوم الدين) للغزالى ، وكتاب (الكواكب الدرية فى تراجم
 السادة الصوفية) للمناوى ، وفى غير هذه الكتب من المصنفات
 التى تخصصت بذكر أخبار المحبين ، ووصف أحوال العاشقين ،
 على نحو ما نجده فى كتاب (مصارع العشاق) لأبى محمد جعفر
 ابن أحمد بن الحسين السراج ، وفى كتاب (تزيين الأسواق
 بتفصيل أسواق العشاق) لداود الأنطاكى ، إلى غير هذا كله
 من القصص الذى نجده منبثاً هنا وهناك فى كثير من الآثار
 المنشورة والمنظومة ، التى خلفها صوفية الفرس من أمثال
 فريد الدين العطار ، وجلال الدين الرومى ، وحافظ الشيرازى ،
 وكثير غير أولئك وهؤلاء ممن تركوا فى تاريخ الحياة الروحية
 الإسلامية بصفة عامة ، وفى تاريخ الحب الإلهى فى التصوف
 الإسلامى بصفة خاصة ، صفحات مشرقة ، ونفحات صادقة .
 وليس من شك فى أن هذا التراث الروحى الذى ألفه
 الصوفية المسلمون من النثر والنظم والقصص ، وأودعوه أذواقهم
 وأحوالهم ، وأسرارهم وأنوارهم ، ومكابداتهم ومجاهداتهم ،

هو خير المتابع التي تستقي منها الفلسفة الروحية الإسلامية
 الخالصة ، وما تنطوى عليه هذه الفلسفة من المبادئ النفسية
 والميتافيزيقية والحلقية والاجتماعية ، التي إذا حققها الإنسان في
 صلته بربه من ناحية ، وفي صلته بأشباهه من ناحية أخرى ، فقد
 حقق المثل الأعلى الذي تطمح إلى تحقيقه الإنسانية بأدق
 معانيها ، وفي أسنى غاياتها ومرامها ؛ وليس من شك أيضاً في
 أن هذه المعاني كلها إنما تكون أصدق ما تكون ، وأقرب
 ما تكون حصولاً عليها وتناولاً لها ، وفهماً لمقاصد أصحابها منها
 ومذاهبهم فيها ، إذا كان المرجع أو المراجع في هذا كله ما ألفه
 الصوفية من كتب ، وما أنشأ شعراؤهم من قصائد ؛ ويأتي في
 المرتبة الثانية من هذه المراجع ، ما وضعه الشراح من شروح
 على الكتب والرسائل التي ألفها وصنفها الصوفية ، وعلى
 الدواوين التي نظمها شعراؤهم ، ثم يأتي بعد ذلك في المرتبة
 الثالثة ما يقصده علينا المؤلفون الآخرون ، صوفية كانوا أو غير
 صوفية ، من القصص الذي يروى أخباراً ، ويتضمن مذاهب
 وآثاراً ، ويصور نفوساً وقلوباً وأرواحاً ، ويقدم في ثناياه
 غير هذا كله دوافع ونوازع ، وبدائع وزوائج ، مما له خطره
 في تقويم الحياة الروحية التي آثر أن يحياها الصوفية المسلمون ،

وآثروا أن يقضوها متبتلين إلى الله تبتيلا ، ومرتلين أناشيد
حبه ترتيلا ، ومسبحين بحمده وكماله وجلاله بكرة وأصيلا .

وإذا كان ذلك كذلك ، فلا بد من وقفات عند بعض هذا
التراث الروحي من الآثار المشورة والمنظومة والقصصية ، التي
هي من المحبين الإلهيين بمثابة المرأة الصافية الصادقة ، التي تتجلى
على صفحاتها معاني حبهم الإلهي ، ودواعي نفوسهم إليه ،
ومنازع قلوبهم فيه ، ومبادئ الحياة الروحية والعملية التي
استمدوها منه ، وأقاموها عليه . وحسبنا من هذه الوقفات
ما يكفي لأن نتصفح من خلاله بعض الصفحات ، ونستروح
في ثناياها بعض النفحات ، ولعلنا أن نجد في هذه النفحات وتلك
الصفحات ما وجد أصحابها فيها من نجوى النفوس الزكية ،
وما أصابوا فيها من سلوى القلوب النقية .

تعريفات الحب والرأفة

كتب الصوفية ورسائلهم بذكر كثير من **هذه** التعريفات التي أراد بها أصحابها أن يحددوا ماهية الحب ، ويكشفوا عن طبيعته في معانيه العامة الإنسانية من ناحية ، وفي معانيه الخاصة الإلهية من ناحية أخرى . وهذه التعريفات على كثرتها وتعدد أصحابها ، تكاد تتفق في مؤداها ومرماها ، وفي الصبغة الروحية التي اصطبغت بها ، وفي الطابع الذوقي الذي هو حظ مشترك بينها : ذلك بأن هذه التعريفات ، سواء ما كان منها حدًّا للحب ، أو وصفاً لحال المحب في هذا الحب ، إنما تظهرنا على أن ما يعنيه الصوفية من هذا التعريف أو ذاك ، هو أن يأخذ الإنسان نفسه بالتصفية ، وقلبه بالتنقية ، وأن يتخلى عن الصفات المذمومة ، ويتحلى بالصفات الحمودة ، بحيث ينكشف عن عين قلبه حجاب الحس ، وينفتح من دون قلبه باب القدس ، فإذا هو يرى مالا عين رأت ، ويسمع مالا أذن سمعت ، ويذوق من الحقائق والدقائق والرقائق مالا يحيط على قلب بشر ، وإنما يصبح الإنسان كذلك لأنه يحب الله ، فهو

يحيا في ظله ، وينهل من فضله ، وهو لا يصدر إلا عنه ، ولا يرد
 أى شىء إلا إليه ، ولا يستمد أى عون إلا منه ، الذات الإلهية
 عنده هى المنبع الأسمى لكل ما فى الوجود من آيات الحق
 والجمال ، وهى المورد الأسنى لكل ما فى الكون من دلالات
 الخير والكمال . وها هو ذا أبو القاسم الجنيد قد وصف حال
 المحب فى المحبة ، وصفا ليس فى حقيقته إلا تعريفا للمحب يمكن
 أن يستخلص منه تعريف للحب ، وذلك على الوجه الذى نتبينه
 من قوله : « عبد ذاهب عن نفسه ، متصل بذكر ربه ، قائم
 بأداء حقوقه ، ناظر إليه بقلبه ، أحرق قلبه أنوار هويته ،
 وصفا شربه من كأس وده ، وانكشف له الجبار عن أستار
 غيبه : فإن تكلم فبالله ، وإن نطق فعن الله ، وإن تحرك فبأمر
 الله ، وإن سكن فعن الله ، فهو بالله ولله ومع الله » . وقد تحدث
 الحلّاج عن حقيقة المحبة فقال : « حقيقة المحبة قيامك مع محبوبك
 بخلع أوصافك » . وأبان أبو يعقوب السوسى عن الشرط الذى
 تصح به المحبة فقال : « لا تصح المحبة إلا بالخروج عن رؤية
 المحبة إلى رؤية المحبوب بفناء علم المحبة » .

وإذا كان ذلك كذلك ، فماعنى أن تكون هذه المحبة
 التى تحدث أبو يعقوب السوسى عن الشرط الذى به تصح

وتحدث الحلّاج عن حقيقةّها ، ووصف الجنيد حال الحب فيها ؟
الحق أن الصوفية المسلمين قد أجابوا على هذا بتعريفات عدة
للمحبة ، مفعمة بأدق وأرق المعاني النفسية ، فياضة بأسمى وأرق
المبادئ الخلقية ، منطوية على دوافع ونوازع لها خطرهما من
الناحية الميتافيزيقية :

فالمحبة عند بعض الصوفية هي : الميل الدائم بالقاب الهائم ،
وهي عند بعضهم الآخر إيثار المحبوب على جميع المصحوب ؛
وهي تارة محو المحب بصفاته وإثبات المحبوب بذاته ، وتارة أخرى
مواطأة القلب لمرادات الرب . والمتأمل في هذه التعريفات
يلاحظ ما ينطوى عليه تعريف المحبة بأنها الميل الدائم من المعنى
النفسي ، وتعريفها بأنها إيثار المحبوب من المعنى الخلق ، وتعريفها
بأنها محو المحب بصفاته وإثبات المحبوب بذاته من ناحية ،
ومواطأة القلب لمرادات الرب من ناحية أخرى من المعنى
الميتافيزيقي .

وثمة تعريفات أخرى للمحبة وردت على ألسنة أصحابها من
كبار الصوفية المتقدمين والمتأخرين ، وكلها شواهد صدق وأدلة
حق على أن الصوفية المسلمين ليسوا أصحاب وجد وذوق فحسب ،
ولاهم أرباب شطح وجذب فحسب ، وإنما هم أولاً وأخيراً

فلاسفة وروحيون وفلاسفون حول النفس الإنسانية فيحللون ويعلمون ويؤولون ، ومن خلال هذا كله يستخلصون العناصر النفسية والحلقية والميتافيزيقية ، التي تشتمل عليها النفس الإنسانية في صلتها بذات نفسها ، وبذوات شبيهاتها ، وبذات ربها ، والتي ليست تعريفات المحبة الإلهية عندهم إلا صورة من صور التعبير الجميل عنها ، والإشارة الموجزة إليها .

ومن قبيل هذه التعريفات التي يكشف أو يطوى كل منها ناحية من نواحي النفس الإنسانية ، التعريفات التالية :

١ - الحب معاقبة الطاعة ، ومباينة المخالفة . (سهل

ابن عبد الله التستري)

٢ - المحبة دخول صفات المحبوب على البذل من صفات

المحب . (أبو القاسم الجنيد)

٣ - حقيقة المحبة أن تهب كلك لمن أحبيت ، فلا يبقى لك

منك شيء . (أبو عبد الله القرشي)

٤ - المحبة، أن تغار على المحبوب أن يحبه مثلك .

(أبو بكر الشبلي)

٥ - المحبة أغصان تغرس في القلب ، فتثمر على قدر

القبول . (ابن عطاء)

ولعله قد ضمن المعاني التي ينطوى عليها تعريفه للمحبة
فما كان ينشد من الأبيات الثلاثة التالية :

غرست لأهل الحب غصنا من الهوى
ولم يك يدرى ما الهوى أحد قبلى
فأورق أغصانا وأينع صوة
وأعقب لى مرا من الثمر المحلى
وكل جميع العاشقين هوام
إذا نسبوه كان من ذلك الأصل

٦ — حقيقة المحبة أن ينسى العبد حظه من الله عز وجل ،
وينسى حوائجه إليه . (أبو يعقوب السوسى)

٧ — المحبة ميلك إلى الشيء بكليتك ، ثم إيثارك له على
نفسك وروحك ومالك ، ثم موافقتك له سرا
وجهرا ، ثم علمك بتهصيرك في حبه . (الحارث المحاسبى)

٨ — المحبة هتك الأستار ، وكشف الأسرار . (أبو الحسين
النورى)

٩ — المحبة لذة في المخلوق ، واستهلاك في الخالق .
(أبو عبد الله النباجى)

وهذه التعريفات وكثير غيرها مما يذكره المؤلفون الصوفيون ، ويضيق المقام عن الإفاضة في ذكره وتحليله هنا ، تظهرنا على أن الفكرة الرئيسية المشتركة بينها ، والمحور الأساسى الذى تدور عليه ، والغرض الاسمى الذى ترمى إليه ، هو فناء الإنسان عن نفسه ، وإنكاره لذاته ، وبقاؤه فى ربه ، وإثباته لربه ، بمعنى أن يتجرد عن شهوات الحس ، ويخلص من نزوات النفس ، ويقبل بكنه همته على الله ، ويعرض عن كل ما سوى الله ، فكل أولئك معان ينبغى أن يحققها الحب الإلهى ، وأن يتحقق بها حتى تصح محبته ويصبح محباً لله على الحقيقة . على أن الحب الإلهى لى يكون محباً صادق الحب ، خليقاً بأن يظفر من محبوبه الحقيقى بمتعة الوصل وبهجة القرب ، فلا بد له من أن يقدم بين يدى حبه طائفة من الرياضات والمجاهدات ، ومن أن يختلف على نفسه جملة من الأحوال والمقامات ، حتى إذا بلغ من هذه وتلك المبلغ الذى يحقق له كمال العلم وكمال العمل ، وصل عند ذاك إلى أرقى الأحوال وأسمى المقامات وهو المحبة . وهذا يعنى بعبارة أخرى أوضح وأجلى أن الحب الإلهى الذى يتخذ الحب فيه موضوعه من ذات الله ، قد نظر إليه بعض الصوفية على أنه حال من الأحوال التى يوردها

الله على قلب عبده المؤمن به المحب له ، ونظر إليه بعضهم الآخر ، على أنه مقام من المقامات التي يعمل العبد فيها عمله ، ويعمل فيها إرادته وجهده ، فالحب الإلهي ها ثمرة من ثمرات بذل المجهود ، على حين أنه هناك نفحة من نفحات عين الجود .

وليس هذا شأن الحب وحده بين الأحوال والمقامات ، وإنما هو شأن كثير غيره مما يعد حالا عند بعض الصوفية ، ويعد مقاما عند بعضهم الآخر . ويكفي أن أشير هنا إلى سلسلة المقامات وترتيبها عند أبي طالب المكي مؤلف (قوت القلوب) . لنتبين أن ما يسلكه في سلك المقامات قد يسلكه غيره في سلك الأحوال ، وقد نرى نحن فيه أن طبيعته وأكثر ما يلائم هذه الطبيعة ، هو أن يكون من الأحوال لا من المقامات : فصاحب (قوت القلوب) يعدد المقامات ويرتبها على أنها التوبة ، والصبر ، والشكر ، والرجاء ، والخوف ، والزهد ، والتوكل ، والرضا ، والمحبة ؛ وابن الفارض ينظر إلى المحبة لا على أنها حال موهوبة للعبد ، ولا دخل فيها لإرادته وكسبه فحسب ، ولكنه ينظر إليها ويتحدث عنها على أنها حال قديمة قامت بنفسها ومنحتها روحه قبل أن تتصل ببدنه ، وذلك على الوجه الذي يظهرنا عليه في قوله مخاطبا محبوبته الحقيقية وهي الذات العلية :

٤١ وبعد خالى فيك قامت بنفسها

ويبقى في سبق روحى بنيتى

وفى قوله متحدئا عن حبه الذى يعبر عنه بولاها ، أى بولاؤه
لحبوبته الحقيقية :

١٥٦ منحت ولاها يوم لا يوم قبل أن

بدت عند أخذ العهد فى أوليتى

فقلت ولاها لا بسمع وناظر

ولا باكتساب واجتلاب جبلة

١٥٨ وهمت بها فى عالم الأمر حيث لا

ظهور وكانت نشوتى قبل نشأتى

وإذا كان الحال ، عند الصوفية وهم فى الأخص أرباب

أحوال ، معنى يرد على القلب من غير تصنع ولا اجتلاب

ولا اكتساب من طرب أو حزن أو قبض أو بسط ومن هيبة

أو أنس ، وكانت الأحوال على حد تعبيرهم مواهب والمقامات

مكاسب ، وكان ابن الفارض قد منح حبه الإلهى فى حياته الأولى

التي كان يحياها بروحه فى العالم العلوى أو فى عالم الأمر قبل أن

تكون للزمان تعينات محدودة ، وأوقات معدودة ، ولم ينل هذا الحب

الإلهى أو يكتسبه عن طريق حاسة من الحواس ، ولا بوسيلة من

الوسائل التي تصطنع عند بذل المجهود كما هو الشأن فيما يمر به السالك من المقامات ، فقد تبين إذاً أن المحبة التي عدها أبو طالب آخر المقامات ، قد عدها ابن الفارض أول الأحوال ، بل أسبقها وأقدمها . ويتبين هذا المعنى على وجه أوضح وأجلى إذا لاحظنا ما يذكره القشيري في رسالته عن أستاذه أبي علي الدقاق من أنه قال عن المحبة إنها حالة شريفة شهد الحق سبحانه وتعالى بها للعبد ، وإن الحق سبحانه أخبر عن محبته للعبد ، وإن الحق سبحانه يوصف بأنه يحب العبد ، وإن العبد يوصف بأنه يحب الحق سبحانه .

وهكذا يمكن أن يقال : إن الحب الإلهي يصح أن يطلق على جبين ، أحدهما حب الله للإنسان ، وثانيهما حب الإنسان لله : فأما حب الله للإنسان فهو إرادته للإنعام بخصوص عليه كالتقربة والأحوال العلية ، أو هو مدحه له وثناؤه عليه بالجميل ، أو هو صفة من صفات فعل الله عز وجل ، وإحسان مخصوص يلتقي الله العبد به وحالة مخصوصة يرقه إليها ؛ وأما حب الإنسان لله فهو حالة يجدها العبد من قلبه تلطف عن العبارة ، وقد تغلب عليه هذه الحالة فتحمله على تعظيم محبوبه وتقديسه ، وإيثاره له ، ورضاه عنه ، وقلقه عليه ، وشوقه إليه ، وأنسه به ، وطول

التفتى بحبه ، ودوام الذكر له بقلبه .
 على أن حب الإنسان لله ليس حباً واحداً ، ولا من رتبة
 واحدة في شرف الموضوع ونبل الغاية ، وإنما هو حبان بعضهما
 خير وأسمى من بعض : حب يستشعره الحب في قلبه ، ويقبل فيه
 على محبوبه ، لأن هذا المحبوب قد خصه بآلائه ونعمائه ، فهو
 لا يسعه إلا أن يقابل إحسانه عليه بهذه النعماء ، وإنعامه عليه
 بتلك الآلاء ، بحبه له ، وإقباله عليه ؛ وحب يتخذ فيه العبد الحب
 موضوعه من المحسن المنعم ذاته ، لا من الإنعام ولا من الإحسان ،
 فهو قد غلب عليه حب الله لذاته ، لا خوفاً من عقابه ولا طمعاً
 في ثوابه ، بل ابتغاء لوجهه ، وإن الحب هاهنا ليخلى قلبه من كل
 خوف وكل طمع ، ويصرف قلبه عن الاشتغال بأى إحسان إليه ،
 أو إنعام عليه بأى حظ من حظوظ الحياتين الدنيا والأخرى ،
 لأنه يعد الاشتغال بهذا كاه أو بعضه صارفاً له عن وجه ربه ،
 وحجاباً بينه وبين محبوبه ، وليس من شك في أن أصفى الحبين
 وأعلاهما ، هو هذا الحب الذى يبرأ فيه قلب الحب من رغبات
 النفس ، وشهوات الحس ، ونزوات الهوى ، وغيرها من حظوظ
 العاجلة والآجلة التى من شأنها أن تفسد على الإنسان حياته
 الروحية الحالصة التى ينبغى أن يحياها - على حد وصف الجنيد

للمحب الإلهي الصادق - عبدا ذاهبا عن نفسه ، متصلا بذكر
ربه ، قائما بأداء حقوقه ، ناظرا إليه بقلبه ، فلا يكون بشيء
إلا بالله ، ولا لشيء إلا لله ، ولا مع شيء إلا مع الله .
فإذا أردنا أن نخلص مما تقدم إلى معرفة منزلة الحب الإلهي
بين الأحوال والمقامات الصوفية ، قلنا : إن هذا الحب الإلهي
بمعناه الذي يحب فيه الإنسان الله هو المحور الرئيسي الذي تدور
عليه رياضات الصوفية المسلمين ومجاهداتهم ، وتصدر عنه أو ترد
إليه أحوالهم ومقاماتهم ، فليس ثمة حال أو مقام إلا وهو من
الحب الإلهي بمثابة مقدمة من مقدماته ، أو ثمرة من ثمراته .
وقد تحدث ابن الفارض ، وهو إمام المحبين في الحب الإلهي ،
عما قدمه بين يدي حبه من رياضات ومجاهدات أخذ بها نفسه ،
فقال :

٢٠١ وأذهبت في تهذيبها كل لذة

بإبعادها عن عادها فاطمأنت

ولم يبق هول دونها ماركبته

وأشهد نفسى فيه غير زكية

وكل مقام عن سلوك قطعته

عبودية حققها بعبودة

٢٠٤ وكنت بها صبا فلما تركت ما
أريد أرادتى لها وأجبت
وتحدث عمارجع إليه من المقامات التى يعبر عنها بأعمال
العبادة ، ومن أحوال الإرادة التى كان يرجع إليها عادة بعد
سلوكه طريق الحب الإلهى ، بل وبعد تحقيقه بما تحقق به فى هذا
الحب من عوارف إلهية ، ومعارف قدسية ، فقال :

٢٦٨ رجعت لأعمال العبادة عادة
وأعددت أحوال الإرادة عدتى

وعدت بنسكى بعد هتكى وعدت من
خلاعة بسطى لانتقباض بعفة

وصمت نهارى رغبة فى مثوبة
وأحييت ليلى رهبة من عقوبة
٢٧١ وعمرت أوقاى بورد لوارد
وصمت لسمت واعتكاف لحرمة

إلى أن قال :

٢٧٥ وهذبت نفسى بالرياضة ذاهبا
إلى كشف ما حجب العوائد غطت

٢٧٦ وجردت فى التجريد عزمى تزهدا
وآثرت فى نسكى استجابة دعوتى

وهنا نلاحظ أن هذا الموقف الروحي الشرعي، الذي وقفه ابن الفارض في حبه الإلهي بين أعمال العبادة وبين أحوال الإرادة، وأظهرنا من خلاله على أن الأحوال والمقامات من حب الإنسان لله إنما هي أداة من أدواته من وجه، ونفحة من نفحاته من وجه آخر، قد أشار إليه أبو حامد الغزالي في كتابه (إحياء علوم الدين)، وذلك حين قال إن المحبة لله هي الغاية القصوى من المقامات، والندوة العليا من الدرجات، وإنه ما بعد إدراك المحبة مقام إلا وهو ثمرة من ثمارها وتابع من توابعها، وذلك كالشوق والأنس والرضا، ولا قبل المحبة مقام إلا وهو مقدمة من مقدماتها، كالنوبة والصبر والزهد.

على أن الحب الإلهي لا يطلق باسمه وصفته على حب الله للإنسان فحسب، ولا على حب الإنسان لله فحسب، على الوجه الذي رأينا إلى الآن، وإنما هو يطلق كذلك على حب آخر هو حب الله الذي ينظر إليه الصوفية المسلمون على أنه أصل في وجود الخلق، وواسطة في سريان الحياة والحركة في المخلوقات والذي يستند الصوفية في استخلاصهم له وتحديثهم عنه وترتيب مذاهبهم فيه إلى الحديث القدسي الذي ورد فيه على لسان الله عز وجل قوله: «كنت كنزاً مخفياً، فأحببت أن أعرف، فخلقت

الخلق فيه عرفوني ، : فالصوفية يرون بناء على هذا الحديث القدسي أن الذات الإلهية كانت قبل إيجاد الخلق خفية غير معروفة ولا مرئية ، ثم أراد الله أن يرى ذاته في شيء آخر غير ذاته ، وأحب أن يعرف من شيء آخر غير ذاته ، فخلق الخلق ، وأوجد العالم ، فكان هذا العالم بمثابة المرآة المجلوة التي يرى فيها الله ذاته ، ويعرفه من تجليه على صفحتها خلقه ، ومن هنا كان خلق العالم ثمرة من ثمرات الحب الإلهي بهذا المعنى . وإذا كان الصوفية قد فلسفوا في حبهم الإلهي بمعنييه الأولين اللذين تحدثنا عنهما آنفا وهما حب الله للإنسان وحب الإنسان لله ، وكانوا قد وصلوا في هذين الحبين إلى نتائج فلسفية لها قيمتها من النواحي النفسية والخلقية والميتافيزيقية ، على الوجه الذي أشرنا إليه من خلال حديثنا عن تعريفات الحب ، فليس من شك في أنهم بما ذهبوا إليه في الحب الإلهي الذي هو أصل في الخلق من مذاهب ، وبما اتهموا إليه في هذه المذاهب من نتائج ، قد قدموا لنا فلسفة صوفية إسلامية خالصة في الخلق ومصدره ، وفي الكون وأصله ، وفي الصلة بين الله والعالم ، وفي غير هذا كله من المسائل الميتافيزيقية الكبرى ، التي تتصل من قريب أو من بعيد بالفلسفة الكونية .

وإذا كان ذلك كذلك ، فقد تبينا إذا أن الحب الإلهي :
لفظان عامان ، يندرج تحتها ألوان ثلاثة للحب : أحدهما حب الله
للإنسان ، وثانيهما حب الإنسان لله ، وثالثها حب الله لأن يعرف .
ولكى نميز بين هذه الألوان الثلاثة للحب الإلهي ، فقد رأيت
أن أنسب وسائل التمييز هي أن نستمد مميز كل حب من طبيعة
هذا الحب وموضوعه : فأنسب ما يميز به بين هذه الألوان
الثلاثة للحب الإلهي تمييزاً ملائماً لطبيعة الأشياء هو أن نطلق
على حب الله للإنسان اسم الحب الإلهي الإنساني ، وأن نطلق
على حب الإنسان لله اسم الحب الإنساني الإلهي ، وأن نطلق على
حب الله لأن يعرف فيخلق الخلق اسم الحب الإلهي الكوني ،
وبهذا يتميز بعضها من بعض ، وإن كان كلها إلهيا في أخص
خصائصه وأقوم مقوماته .

ولكى يتضح معنى الحب الإلهي الكوني بالقياس إلى معنى
كل من الحبين الإلهيين الآخرين ، يحسن أن نلتمس له تعريفا
تحدد به حقيقته ، وتجتمع فيه خصائصه ، على نحو ما فعلنا حين
قدمنا بين يدي حديثنا عن الحب الإلهي الإنساني ، وعن الحب
الإنساني الإلهي ، طائفة من التعريفات . ولعل حقيقة الحب الإلهي
الكوني لا تحتاج إلى تعدد التعريفات وتنوعها على نحو ما هو

الشأن في حقيقة الحبين الآخرين . ولهذا يكفي أن أذكر في
مقام التعريف بالحب الإلهي الكوني ما قاله محي الدين بن عربي
وهذا نصه : « لولا المحبة ما صح طلب شيء أبداً ، ولا وجود
شيء ، وهذا سر » فأحببت أن أعرف « ولا كانت حركة من
شيء إلى شيء ، فالمحبة أصل في باب وجود الأعيان ، وفي باب
مراتبها ومقاماتها . وقد أبان ابن الفارض في قصيدته الميمية
التي تعرف باسم (الحمزية) عن مقومات هذا الحب الإلهي
الكوني ، وذلك من خلال حديثه الرمزي عن هذا الحب
الإلهي الكوني الذي رمز إليه ، وكفى عنه بالمدامة التي يقول
عنها في مطلع قصيدته :

شربنا على ذكر الحبيب مدامة

سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم

فهذه المدامة من حيث هي كناية عن المحبة الإلهية الكونية
قديمة وجدت منذ الأزل بحيث لم يكن قبلها زمان محدود ،
ولا شكل محدود ، وباقية ستظل إلى الأبد بحيث لا تدخل
في قيود الزمان والمكان ، وهي فوق هذا كله قد قامت بذاتها ،
وقامت بها الأشياء ، ولا تقوم هي بواحد من هذه الأشياء .

وإلى هذه المعاني الفلسفية الدقيقة أشار ابن الفارض في خمريته
الريقة فقال :

٢٣ تقدم كل الكائنات حديثها
قديمًا ولا شكل هناك ولا رسم
٢٤ وقامت بها الأشياء ثم لحكمة
بها احتجبت عن كل من لا له فهم

وقال أيضاً :

٢٩ ولا قبلها قبل ولا بعد بعدها
وقبلية الأبعاد فهي لها حتم
٣٠ وعصر المدى من قبله كان عصرها
وعهد أئينا بعدها ولها اليتيم

نواع إنسانيه ومنازع الربيه

الإشارة عند الحديث عن التراث الروحي الذي خلفه الصوفية المتحققون ، والمؤلفون المترجمون من النثر والنظم والقصص ، إلى أن هذا التراث الحافل هو الأداة الصالحة التي تعيننا من غير شك على فهم الحياة الروحية التي كان يحياها أصحاب هذا التراث من الصوفية ، وعلى تذوق الحب الإلهي الذي كان يتغناه شعراؤهم ، وتعرف الدوافع النفسية والنوازع الخلقية التي عملت عملها في نفوس أولئك وهؤلاء ، ثم آتت أكلها فيما خضع له أولئك وهؤلاء من أحوال ، وفيما أثر عنهم من أقوال ، وفيما ذهبوا إليه من مذاهب . وهانحن أولاء نقف عند صفحات من هذا التراث نتصفح فيها بعض النفوس الإنسانية التي أحبت الله ، حتى لقد فنيت فيه وأعرضت عما سواه ، ونستشف منها بعض الدوافع والنوازع التي انتزعت تلك النفوس الإنسانية من أدران الحياة المادية ، وألقت بها في أحضان الحياة الروحية ، وجعلت من أصحابها طيوراً صداحة باناشيد المحبة الإلهية ، وطماحة إلى التحليق في سماء الحقيقة العلية ، والاستغلال بظل الذات القدسية في وكر الأزلية .

ولعلنا لو وقفنا أولا عند بعض الذى يشتمل عليه التراث
 الصوفى من قصص وحكايات ، تروى عن المحبين والمحبات ،
 وتصف أحوالهم فى الحب ومالقوا فيه من أهوال ومشقات ،
 وتسجل لهم كثيرا أو قليلا مما أثر عنهم من مقالات ، لوجدنا
 فى هذا كله غناء أى غناء ، ولأصبنا منه كثيرا من المعلومات التى
 تعيننا على فهم كثير من المذاهب والنزعات ، والتى تكشف لنا
 عما يندرج فى هذه المذاهب والنزعات من المعانى النفسية والمبادئ
 الخلقية والمنازع الميتافيزيقية ، إذ مامن قصة من القصص إلا وفيها
 معنى ، ولا من حكاية من الحكايات إلا ولها مغزى :

فهذه قصة فتى متعبد مع جارية أحبته وكاتبته ، ولكنه كان
 يرد عليها بردود تنطوى على تقواه وحبه لله وإيثاره هذا الحب
 على حبها: فقد قص شيخ من أهل العلم قصة ذلك الفتى مع الجارية
 فقال : كان عندنا فتى متعبد حسن السيرة ، فأحبته جارية من
 قومه ، وجعلت تكاتم أمرها مخافة العيب ، فكثت بذلك حيناً .
 فلما بلغ الحب منها أرسلت بكتاب ضمنته هذه الآيات :

تطاول كتبانى الهوى فأبادنى

فأصبحت أشكو ما ألقى من الوجد

فأصبحت أشكو غصنة من جوى الهوى
أقامت فما تعدو إلى أحد بعدى
فها أنذا حرّى من الوجد صبة

كثيرة دمع العين يجرى على خدى
وكان رسول الجارية الذى حمل هذا الكتاب إليه امرأة ،
فلما أقبلت عليه المرأة بالكتاب قال لها : ما هذا ؟ قالت : كتاب
أرسلنى به إليك إنسان . قال : سميه . قالت : إذا قرأته سميت لك
صاحبه . ولكنه رمى بالكتاب إليها وأنكره إنكارا شديدا .
فقلت له : ما يمنعك من قراءته ؟ قال : هذا كتاب قد أنكره
قلبى . ولكن المرأة لم تزل بالفتى حتى قرأه ، وإذا بالفتى يرفع
رأسه إليها ويقول : هذا الذى كنت أحذر وأخاف . ثم دفعه
إليها ، فقلت : أماله جواب ؟ قال : تقولين لها : « إنه يعلم السر
وأخفى ، الله لا إله إلا هو له الأسماء الحسنى » . قالت : لا غير ؟
قال : فى هذا كفاية .

فمضت المرأة إلى الجارية فأخبرتها بما جرى بينها وبين الفتى ،
وإذا بالجارية تكتب إليه مرة أخرى فتقول :

يا فارغ القلب من همى ومن فكرى
ماذا الجفاء فدتك النفس يا وطرى

إن كنت معتصما بالله تخدمه

فإن تحليننا في محكم السور

فلما وصل الكتاب إلى الفتى قال : ما هذا ؟ قالت المرأة :
تقرأه . فأبى ، ولكنها لم تزل تتلطف به حتى قرأه ، ثم رمى
به إليها . فقالت : أماله من جواب ؟ قال : بلى . قالت : ما هو ؟
قال : قولى لها : « وهو الذى يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم
بالنهار » .

فسارت المرأة إلى الجارية وأخبرتها بما جرى بينها وبين
الفتى ، فإذا هى تكتب إليه مرة ثالثة فتقول :

فرج عن القلب بعض الهم والكرب

وجد بوصلك والمجران فاجتنب

إنا سألناك أمرا ما نريد به

إلا الصلاح وأن نلقاك عن قرب

فإن أجبت إلى ما قد سألت فقد

نلت المنى والهوى يا منتهى أربى

وإن كرهت وصالى قلت أكرهه

وإنتى راجع عن ذاك من كشب

فلما جاءت المرأة بالكتاب إلى الفتى ، أخذه وقال لها :

اجلسى . وفتح الفتى الكتاب وقرأه عن آخره ، ثم كتب إلى
الجارية كتاباً كان هذا الشعر آخره :
إني جعلت همومى ثم أنفاسى
فى الصدر منى ولم يظهره قرطاسى
ولم أكن شاكياً ما بى إلى أحد
إني إذن لقليل العلم بالناس
فاستعصمى الله مما قد بليت به
واستشعرى الصبر عما قلت بالياس
إني عن الحب فى شغل يؤرقنى
تذكر ظلمة قبر فيه ارماسى
ففيه لى شغل لازلت أذكره
من السؤال ومن تفريق أحلاس
وليس ينفعنى فيه سوى عملى
هو الموائس لى من بين أناسى
فاستدثرى من تقى الرحمن واعتصمى
ولا تعودى فى شغل عن الناس
فلما قرأت الجارية الكتاب أمسكت وقالت : إنه لقبيح
بالحرمة المسلمة العارفة مواضع الفتنة كثرة التعرض للفتن ، ولم تعاوده .

والمأمل فى هذه القصة يلاحظ ان التقى والعمل الصالح
والاشتغال به ، والتفكر فى الله والإقبال عليه والاعتصام به ،
كل أولئك معان قد انطوت عليها الألفاظ والعبارات والآيات
التي دارت بين الفقى المتعبد وبين الجارية المحبة ، وهذه المعانى
إن دلت على شىء فإنما تدل على أن هذا الفقى المتعبد قد شغله
تعبده لله ، وملك عليه هذا التعبد قلبه بحيث صرفه عن كل
ما سوى الله ، ولم يترك فيه مساعا لغير الله .

وهذه قصة أخرى يقصها الصوفى الكبير ذو النون المصرى
عن صوفية من المحبات الإلهيات هى زهراء الوالدة ، فيقول :
بينما أنا أطوف فى بعض أودية المقدس سمعت قائلاً يقول :
يا ذا الأيادى التي لا تحصى ، ويا ذا الجود والبقاء ، متع بصر قلبى
بالجولان فى بساتين جبروتك ، واجعل همى متصلاً بجود لطفك
يا لطيف ، وأعذنى من مسالك المتجبرين بجلالك وبهائك
يارءوف ، واجعلنى لك فى الحالات خادماً وطالبا ، وكن لى
يا منور قلبى ، ويا غاية طلبتى صاحباً .

قال ذو النون : فتبعته الصوت ، فإذا امرأة كأنها عود
محترق ، عليها درع صوف وخمار شعر أسود ، قد أضناها الجهد ،
وقتلها الكمد ، وذوبها الحب ، فقلت : السلام عليك . قالت :

عليك السلام ياذا النون . قلت : كيف عرفت اسمي ولم تريني ؟
 قالت : كشف عن سرى الحبيب ، فرفع عن قلبي حجاب العمى
 فعرفني اسمك . فقلت : ارجعي لمناجاتك . فقلت : أسألك ياذا
 البهاء أن تصرف غنى شر ما أجد ، فقد استوحشت من الحياة .
 ثم خرت ميتة ، فبقيت متحيرا .

فأقبلت عجوز كالوالهة نظرت ثم قالت : الحمد لله الذى
 أكرمها . ولما سألتها ذو النون عن تكون هذه ، أجابته بقولها :
 هذه ابنتى زهراء الوالهة منذ عشرين سنة ، توهم الناس أنها
 مجنونة ، وإنما قتلها الشوق إلى ربها تعالى .

فحب الله ، والشوق إليه ، والوله فيه ، والأنس به ،
 والتسبيح بحمده على آلائه ونعمائه ، والاستعاذة من المتجبرين
 بجلاله وبهائه ، كل أولئك معان روحية رائعة تنطق بها كل لفظة
 من الألفاظ وكل عبارة من العبارات فى صراحة وجلاء بحيث
 لا تحتاج إلى تفسير لها أو تعقيب عليها .

وهذه قصة ثالثة من قصص المحبين الإلهيين ، لعلها أوضح
 وأصرح فى الدلالة على معنى الحب الإنسانى الإلهى ، والإبانة
 عن أرقى وأسمى المثل التى ينبغى أن يحققها المحب لله ، وهو أن
 يفرغ قلبه لله ، ويركز حبه فى الله ، ولعل هذه القصة كانت

كذلك لأنها قصة الزاهدة العابدة العاشقة رابعة العدوية أول
من سقا شجرة الحياة الروحية الإسلامية بماء القلب ، وشدا
على أغصانها بنغم الحب :

فقد ورد في كتاب (الروض الفائق في المواعظ والرفائق)
للشيخ الحريفيش ، أنه حكى عن رابعة العدوية - رحمها الله
تعالى - أنها كانت إذا صلت العشاء ، قامت على سطح لها ،
وشدت عليها درعها وخمارها ، ثم قالت : «إلهي ! أنارت النجوم ،
ونامت العيون ، وغلقت الملوك أبوابها ، وخلال كل حبيب بحبيبه ،
وهذا مقامى بين يديك . ثم تقبل على صلاتها ، فإذا كان وقت
السحر ، وطلع الفجر ، قالت : «إلهي ! هذا الليل قد أدبر ،
وهذا النهار قد أسفر ، فليت شعري ! أقبلت منى ليلتى فأهنا ،
أم رددتها على فأعزى ؟ فوعزتك هذا دأبى ما أحيتتى وأعنتى .
وعزتك لو طردتني عن بابك ما برحت عنه لما وقع في قلبي من
محبتك » ثم أنشدت :

يا سرورى ومنيتى وعمادى

وأنيسى وعدتى ومرادى

أنت روح الفؤاد أنت رجائى

أنت لى مؤنس وشوقك زادى

انت لولاك، يا حياتى وأنسى ،
 ماتشتت فى فسيح البلاد
 كم بدت منة وكم لك عندى
 من عطاءٍ ونعمة وأيادى
 حبك الآن بغيتى ونعيمى
 وجلاء لعين قلبي الصادى
 ليس لى عنك - ما حيت - براح
 أنت منى ممكن فى السواد
 إن تكن راضياً علىّ فأنى
 يا منى القلب قد بدا إسعادى

وبين هنا أن الحبيب الذى تتغنى رابعة حبه فى مناجاتها
 إنما هو الله ، الذى تقبل عليه وتحلو إليه ، وتدأب على حبه له ،
 فلا تبرح بابه ، ولا تدع رحابه ، ذلك بأنها قد اتخذت من الله
 حبيباً لها ، ومؤنساً لروحها ، ومنية لقلبها ، وبغية لحبها ، وكل
 أولئك معان تلائم ملاءمة تامة مذهب رابعة فى الحب الإلهى ،
 هذا الحب الذى أحبت فيه الله لا خوفاً من ناره ، ولا طمعاً فى
 جنته ، ولكن ابتغاء لوجهه واجتلاء لطلعته ؛ وذلك على الوجه
 الذى سأكشف لك عنه فى موضعه بعد .

ويسلمنا الحديث عن رابعة العدوية إلى الحديث عن عمر
ابن الفارض، فكلأها محب وقف قلبه وجهه على الله، ولكليهما
مع قلبه ومع حبه ومع محبوبه قصص، تدل كثيرا أو قليلا على
أن حب الإنسان لله حبا حقيقيا إنما هو الحب الذي يبرأ فيه المحب
من شوائب الهوى والغرض، ومن نوازع الخوف والطمع.
ومن القصص التي من هذا القبيل القصة التي تروى عن ابن
الفارص عند احتضاره، والتي أجملها لك فيما يلي :

فقد حكى برهان الدين إبراهيم الجعبري أحد الأولياء
المعاصرين لابن الفارض حكاية احتضار الشاعر الصوفي المصري،
وما وقع له في ذلك الاحتضار من تمثل الجنة له، وما أثاره هذا
التمثل في نفسه، فقال : « رأيت الجنة قد تمثلت له ، فلما رآها
قال : آه ! وصرخ صرخة عظيمة ، وبكى بكاء شديدا ، وتغير
لونه ، وقال :

إن كان منزلي في الحب عنكم
ماقد رايت فقد ضيعت أيامي
أمنية ظفرت روحى بها زمنا
واليوم أحسبها أضغاث أحلام
فقلت له : ياسيدى ! هذا مقام كريم . فقال : يا إبراهيم !

رابعة العدوية تقول ، وهى امرأة : وعزتك ماعبدتك خوفا
من نارك ، ولا رغبة فى جنتك ، بل كرامة لوجهك الكريم ،
ومحبة فيك . وليس هذا المقام الذى كنت أطلبه ، وقضيت عمري
فى السلوك إليه فسمعت قائلاً يقول بين السماء والأرض
أسمع صوته ولا أرى شخصه . يا عمر ! فما تروم ؟ فقال :
أروم وقد طال المدى منك نظرة

وكم من دماء دون مرماى طلت
ثم بعد ذلك تهلل وجهه وتبسم ، وقضى نخبه فرحاً مسروراً ،
فعلمت أنه قد أعطى مرامه ،

والذى يعينى من هذه القصة هو أن تلاحظ معى أن ابن
الفارض كان محباً لله على الحقيقة ، وأنه لم يرد بسلوكه طريق
الحب الإلهى جزاء ولا شكوراً ، وإنما هو قد سلك طريق الله ،
وقطع عمره فى حب الله ، لا لأنه خائف من عذاب الله ،
ولا طامع فى ثواب الله ، بل لأنه يريد كما أرادت رابعة أن يظفر
بنظرة من الله ، يستمتع فيها بجماله الأزلى ، فذلك عنده هو الغاية
القصوى والبهجة العظمى من حبه الإلهى . ومن هنا نراه يعد
تمثل الجنة له مكافأة له على حبه هو أن له لأنه لا يريد الجنة ،
ولكنه يريد رب الجنة .

وإذا كانت القصص التي وضعتها بين يديك فيما سبق ، قد قصها غير أصحابها ، فإن هناك طائفة أخرى من قصص الحب الإنساني الإلهي ، قد قصها أصحابها عن أنفسهم ، وأوردوها على ألسنتهم ، ولعلها من أجل هذا أصدق في التعبير عن خفي الضنا ومكنون الشجن في قلوبهم ، وأدل على الدوافع النفسية التي دفعتهم إلى السير في طريق الحب الإنساني الإلهي ، وترقيهم بأرواحهم إلى هذا الحب تساميا عن الحب الإنساني الخالص . وإنما كانت هذه القصص أصدق لأنها اعتراف من أصحابها بما وجدوا في حبه ، وترجمة عما ذاقوا في وجدهم ، فهي من هذه الناحية بضعة من أنفسهم ، وقطعة من قلوبهم ، يستطيع الباحث المحلل أن يلتمس من ثناياها التطور النفسى والتعليل الحقيقي للحياة الروحية التي كان يحياها أصحابها ، وماعسى أن تكون هذه الحياة قد خضعت له من ظروف وملابسات . وحسبى أن أجل لك في هذا المقام قصة من هذه القصص ، وأعنى بها قصة الصوفي الأندلسي محيى الدين بن عربى التي تعد بحق ترجمة ذاتية لأشواق صاحبها وأذواقه، ولرياضاته ومواحيده، ولمشاهداته وفتوحاته ، في طريق حبه الذى يظهرنا هو نفسه في قصته هذه على أنه بدأه إنسانيا كانت محبوبته فيه غادة من الغادات ثم انتهى

به إلميا أصبحت فيه محبوبته ذاتا مطلقة عن قيود التعينات .
 وبين أيدينا شرح ابن عربي لديوانه (ترجمان الأشواق) ،
 وهو هذا الديوان الذي أفردته وأفرد شرحه للتعبير عن حبه
 الإلهي ، وبيان حقيقة أشواقه وأذواقه فيه ، يتحدثنا فيه ابن عربي بنفسه
 عن نفسه ، وعن قصة قلبه مع حبه ، وعن الدوافع التي دفعته إليه ،
 وعن الظروف التي أحاطت به ، فيقول : إنه عندما نزل بمكة سنة
 ٥٩٨ هـ ألقى بها جماعة من أكابر الأدباء والعلماء والصلحاء بين
 رجال ونساء ، وكان من بين أولئك وهؤلاء عالم إمام بمقام
 إبراهيم عليه السلام يدعى مكين الدين أبا شجاع زاهر بن رستم
 ابن أبي الرجا الأصفهاني ، وعلى هذا العالم سمع ابن عربي مع
 جماعة كان يغلب عليهم الأدب كتاب أبي عيسى الترمذي في الحديث .
 على أن أهم ما يتحدثنا به ابن عربي عن الدوافع النفسية التي
 دفعته إلى نظم ديوانه (ترجمان الأشواق) ، هو حديثه عن ابنة
 ذلك العالم الإمام ، ووصفه لها ، وإيماءه إليها ، واصطناعه لها على
 طريقة الصوفية في الرمز والإشارة ، بحيث اتخذ منها وسيلة
 لتصوير مواجده القلبية ، ومنازعه الروحية ، وأداة للتعبير عن
 أذواقه الباطنية ، وأشواقه الإلهية .
 فهو يتحدثنا عن الفتاة ، وأوصافها ، فيذكر أنه كان لذلك

العالم الإمام « بنت عذراء ، طفيلة هيفاء ، تسمى بالنظام ،
وتلقب بعين الشمس ، ساحرة الطرف ، عراقية الطرف ، إن
أسهت أتعت ، وإن أوجزت أعجزت ، وإن أفصحت أو ضحت »
وما فتئ ابن عربي يفيض في وصفها ، ويضفي عليها من صفات
الجمال والجلال والكمال ، حتى صورها في أقوم صورة وأكرمها ،
سواء من حيث خلقها وخلقها ، وهو إنما يظهرنا من خلال هذا
كله على مبلغ ما ظفرت به من حبه ، ومدى منزلتها في قلبه .
« فسكنها - على حد تعبيره - حياء ، وبيتها من العين السواد ،
ومن الصدر الفؤاد » ؛ ناهيك بما أمارته في نفسه من العواطف ،
وما أفاضته على قلبه من المعارف واللطائف وذلك على نحو
ما يشير به إيماء إليها إذ يقول عنها : « أشرفت بها تهامة ، وفتح
الروض لجاورتها أكمامه ، فنمت أعراف المعارف ، بما تحمله من
الرقائق واللطائف » .

ومن هنا كان كل ما يذكره ابن عربي في (ترجمان الأشواق)
من أسماء وديار وأطلال ، ومن ربوع ومغان وتلال ، ومن جبال
ورمال ، ومن رياض وغياض وحصى ، ومن نساء كاعبات نهد كالشموس
أو الدمي ، إلى غير هذا كله مما يتصل بشخص تلك الغادة التي
أحبها ابن عربي ، وكلف بها وأفاض في وصفها ، فإنما هو عند

ابن عربي رمز وإيماء إلى واردات قلبية ، وتنزلات روحانية ، ومناسبات علوية ، مما تشرق به قلوب العارفين ، وتتجلى حقائقه لسرائر الصوفية المحققين .

ومن هنا أيضا يتبين أن ابن عربي قد عرف فتاة فأحبها ، وعرف في هذه الفتاة من جمال الخلق ، وكمال الخلق وجلال العلم ، ما تيمه بها ، وهيمه فيها ؛ ولكن قلبه لم يقف معها عند هذا الحد الإنساني من حدود الحب ، بل كان حبه لها ، وإعجابه بها ، وافتتانه بجمالها وكمالها ، كان كل أولئك ، بمثابة المحرك الذي حرك قلبه نحو حب آخر ، والملمهم الذي ألهم باطنه كثيراً من الأسرار الإلهية ، وأشرق على باطنه بكثير من الأنوار القدسية . وهذا يعني بعبارة أخرى ان قصة الحب قد بدأت عند ابن عربي إنسانية خالصة ، ثم انتهت إلهية صادقة ، وأن الحب الإنساني بأشواقه وأذواقه لم يكن في الحياة الروحية للصوفي الأندلسي الأكبر إلا سبيل قلبه وروحه إلى الحب الإلهي بصفائه ونقاؤه .

وهكذا ترى من خلال ما قدمت بين يديك من قصص المحبين الإلهيين ، أن هذا القصص ليس فناً من فنون التعبير الأدبي فحسب ، وإنما هو عند المؤلفين الصوفيين أولاً ، ثم عند

غيرهم من الباحثين المدققين بعد ذلك ، طائفة من الأخبار والآثار والأقوال والأحوال التي ينبغي أن تقف عندها ونرى فيها ونستخلص منها ما تشير إليه من المعاني الخفية ، وما تنطوي عليه من العناصر الجوهرية ، التي لا بد منها لإظهار ما يتسم به الحب الإلهي في التصوف الإسلامي من سمات ، ومعرفة ما سطر في هذا الحب الإلهي من صفحات ، وتذوق ما يترقق بين هذه الصفحات من نفحات .

جمال مطالب وحسن مقيد

التأمل في تاريخ التصوف الإسلامي بصفة عامة ،
 والمتفحص حقائق الحب الإلهي ودقائقه ورقائقه
 بصفة خاصة ، أن الصوفية المسلمين المحققين المتحققين، إنما كانوا
 عارفين بالله بقدر ما كانوا محبين له ، أو أنهم محبون لله بقدر
 ما هم عارفون به . وهذا راجع إلى أن موضوع المعرفة وأداتها
 وغايتها هي هي بعينها عندهم موضوع الحب وأداته وغايته . ويتبين
 هذا في وضوح وجلاء إذا تدبرنا كلا من التعريفات التي يحدد
 بها الصوفية معنى كل من المعرفة والحب : فنحن حين نقرأ
 تعريفات المعرفة وتعريفات الحب ، نحيل إلينا أننا إزاء لغتين
 مترجم إحداهما ما تعبر عنه الأخرى : فالعارف الذي يتحدث عن
 معرفته ، إنما يتحدث عن الحب ولكن في لغة المعرفة ، كما أن المحب
 الذي يتحدث عن حبه ، إنما يتحدث عن المعرفة ولكن في لغة الحب .
 وآية هذا ما يحدثنا به حجة الإسلام أبو حامد الغزالي في كتابه
 (إحياء علوم الدين) من أن المعرفة عنده هي معرفة الحضرة
 الربوبية المحيطة بكل الموجودات : إذ ليس في الوجود شيء
 سوى الله تعالى وأفعاله ، والكون كله من أفعاله ، وأن ما يتجلى

للقلب من المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه ، وصفاته الباقيات ، وأفعاله وحكمته في خلق الدنيا والآخرة ، هو الجنة بعينها عند قوم ، وسبب استحقاق الجنة عند أهل الحق ، وأنه على قدر ما تتسع معرفة الإنسان بذلك كله ، تكون سعة نصيبه من الجنة ؛ وما يحدتنا به الغزالي أيضا في موضع آخر من الكتاب نفسه ، إذ يقول : إن من أحب غير الله لا من حيث نسبته إلى الله ، فذلك لجهله وقصوره في معرفة الله تعالى ، وإنه لا محبوب بالحقيقة عند ذوى البصائر إلا الله تعالى ، ولا مستحق للمحبة سواه .

ولعلنا لو أردنا أن نظهر تطابق المعرفة والحب بمعناها الإلهي ، لما وجدنا خيراً من تعريف القشيري للمعرفة تعريفاً مستفيضاً يكاد كل لفظ من ألفاظه ينطق بأنه تعريف للمحبة كذلك : « فالمعرفة - كما يقول القشيري - هي صفة من عرف الحق سبحانه بأسمائه وصفاته ، ثم صدق الله تعالى في معاملاته ، ثم تنق عن أخلاقه الرديئة وآفاته ، ثم طال بالباب وقوفه ، ودام بالقلب اعتكافه ، فخطى من الله تعالى بجميل إقباله ، وصدق الله تعالى في جميع أحواله ، وانقطع عنه هواجس نفسه ، ولم يصنع بقلبه إلى خاطر يدعو إلى غيره ، فإذا صار من الخلق

أجنيبا ، ومن آفات نفسه برياً ، ومن المساكنات والملاحظات
 نقياً ، ودام في السر مع الله تعالى مناجاته ، وحق في كل لحظة
 إليه رجوعه ، وصار محدثاً من قبل الحق سبحانه بتعريف
 أسرارهِ ، فيما يجريهِ من تصاريِف أقداره ، يسمى عند ذلك
 عارفاً ، وتسمى حالته معرفة....». وأى شيء أيسر من أن تستبدل
 لفظة ، المعرفة ، بلفظه ، المحبة ، ولفظة عرف ، بلفظة ، أحب ،
 ولفظة ، عارفاً ، بلفظة ، محباً ، وأن تقرأ تعريف القشيري بعد
 ذلك ، لتجد أنه سيستقيم لك استقامة لا عوج فيها ولا التواء
 بحيث ترى أنه تعريف للمحبة ووصف لحال المحب ، بقدر ما هو
 تعريف للمعرفة ووصف لحال العارف .

وإذا كان ذلك كذلك ، فما عسى أن يكون موقف العارفين
 بالله والمحبين له من الحقيقة العلية التي اتخذ منها أولئك موضوع
 معرفتهم ، واتخذ منها هؤلاء موضوع جهنم ؟

الحق أن للحقيقة العلية ذاتاً واحدة مطلقة لا تكثر فيها
 ولا تعين ، كما أن لها أسماء وصفات وأفعالا متكررة تتجلى بها
 أو تتجلى فيها الذات الواحدة المطلقة ، والمجالي التي هي من
 تجليات الذات بمثابة المرأى ، هي الموجودات التي تملأ أرجاء
 الكون ، والتي يفيض عليها وجودها مفيض الوجود على

الكون وهذا يعنى بعبارة أخرى ان الله من حيث حقيقته واحد في
الذات والأسماء والصفات والأفعال ، وان ما ينسب إليه أو يحمل
عليه من ذات أو اسم أو صفة أو فعل ، فإنما على سبيل المجاز ، ذلك
بأن كل أولئك إنما هو في الحقيقة - وعلى حد تعبير الصوفية
أنفسهم - عكوس أنوار تجليات الذات والصفات الأزلية والأسماء
والأفعال في مظاهر الكون . ومن هنا كان تفاوت مراتب
الموجودات ، واختلاف درجات المعرفة التي تتخذ موضوعها
من هذه الموجودات ، وكان تباين طبقات العارفين بحسب هذا
الاختلاف وذلك التفاوت : فمن العارفين من يعرف الله عن
طريق الاستدلال ، فيستدل بفعله على صفته ، وبصفته على اسمه ،
وباسمه على ذاته ؛ ومنهم من يعرف الله عن طريق العيان ،
فيشهد الذات الإلهية شهوداً مباشراً ، ويعرف بالذات الإلهية
أسماءها وصفاتها وأفعالها . وليس من شك في أن أرقى العارفين
هو العارف الذي يشهد الذات الإلهية شهوداً عينياً ، يؤدي
إلى التحقق بالمعرفة اليقينية ، وإلى تحقيق السعادة الحقيقية .

ومثل هذا يمكن أن يقال في حب الإنسان لله : فنحن إذا
وقفنا عند صفة من صفات الذات الإلهية ، ولتكن صفة الجمال ،
الفينا الجمال الحقيقي عند الصوفية صفة أزلية لله عز وجل ، بمعنى

ان الجميل الحقيقي هو الله ، وأن كل ماهو حسن في الكون من مخلوقات ، فهو مظهر مقيد ، ومحلى معين ، من مظاهر الجمال الإلهي المطلق ومجاليه . وإذا كان الصوفية يرون أن الله خلق الإنسان على صورته ، وأن الله جميل وجماله حقيقى مطلق ، فقد خلق الإنسان جميلاً، ولكن جماله حسن مقيد بالقياس إلى الجمال الإلهي المطلق ، وأودع الله في فطرته الإقبال على الجمال ، والانجذاب إلى كل ماهو جميل ، سواء ما كان من هذا الجميل ذاتاً إلهية مطلقة ، أو تجليات لها مقيدة بأسمائها وصفاتها وأفعالها في مظاهر الكون ، وهذا الانجذاب إلى الجميل في ذاته أو في تجلياته هو ما يعرف باسم الحب .

ولما كان الجمال الإلهي ، وهو من أخص صفات الذات الإلهية وتجلياتها ، متفاوتاً بتفاوت إطلاق الذات وتعين التجليات ، فقد ترتب على هذا أن يكون للحب الإلهي مراتب تبين القيمة الروحية لكل منها من خلال ترتيبها على الوجه التالى :- حب يظهر من معاينة الحس جمال الأفعال الإلهية في عالم الشهادة ، وهذا هو الحب الأعم؛ وحب يظهر من ملاحظة النفس جمال الأفعال الإلهية في عالم الغيب ، وهذا هو الحب العام؛ وحب يظهر من مطالعة القلب جمال الصفات الإلهية في عالم

الملكوت ، وهذا هو الحب الخاص ؛ وحب يظهر من مشاهدة الروح جمال الذات الإلهية في عالم الجبروت ، وهذا هو الحب الأخص . فها هنا ثلاثة محبين بعضهم فوق بعض درجات وينعت حب كل منهم بأنه إلهي ، وإن تفاوتت حظوظهم من الانجذاب إلى الجمال الإلهي المطلق ، أو إلى الحسن الكوني المعين . محب الأفعال الإلهية ، وهو أدنى المحبين ؛ ومحب الصفات الإلهية ، وهو أوسطهم ، ومحب الذات الإلهية وهو أعلاهم ، وليس من شك في أن محب الذات الإلهية هو أعلى هؤلاء المحبين جميعا ، لأن جمال الذات الإلهية الذي يقبل عليه وينجذب إليه ويقف عنده ، حقيقى أزلا ، ثابت دائما ، مطلق أبداً ، على حين أن الأمر في جمال الصفات والأفعال ، ليس كذلك على كل حال . ومن هنا نظر الصوفية المساهون إلى الحب الإنساني الإلهي الذي ينجذب فيه المحب إلى الجمال الإلهي المطلق ، على أنه حال روحية شريفة لا يدوقها ولا يتحقق بها إلا من راض نفسه رياضة روحية ، وجاهد حسه مجاهدة قوية ، بحيث يرتفع الإنسان عن نفسه رويدا رويدا ، ويسمو بحسه شيئا فشيئا ، وما يزال كذلك بين مجاهدة ورياضة حتى يقطع نفسه عن نفسها ، ويقطع كل سبب بينها وبين غيرها ، فإذا هي لا تحس شيئا ولا تنجذب إلى شيء ،

ولا تقبل على شيء، ولا تميز بين شيء وشيء، ذلك بأنها قد اشتغلت بشيء واحد، وانجذبت إلى شيء واحد، وأقبلت على شيء واحد، وذلك الشيء الواحد هو الذات الإلهية ذات الجلال المطلق الذى انطوى فيه وفاض منه كل ما فى الكون من آيات الحسن المقيد الذى يتمثل فى هذه الصورة الحسنة المعينة أو تلك. ومن هنا أيضا رأى الصوفية المسلمون أن المعرفة اليقينية التى لا يأتىها الشك من بين يديها ولا من خلفها، وأن السعادة الحقيقية التى لا تعد لها سعادة أخرى، إنما تكون إحداها وكلاهما فى أن تنصرف عن الحسن المعين إلى الجلال المطلق، وأن تتسامى بكل مالدنيان من جوارح ظاهرة وجوارح باطنة عن عالم الحس وما فيه من مظاهر زائلة وزخازف حائلة، إلى عالم الروح بما فيه من حقائق ثابتة ولطائف باقية، وهنالك فى هذا العالم الروحى العلوى تحيا الروح حياتها الخليقة بها فى ظل ظليل من الجلال الإلهى المطلق الذى لم تعد تشهد سواه أو تنجذب إلى ما عداه.

ولقد استغرق الشعور بالانجذاب إلى جمال الذات الإلهية المطلق، نفوس بعض الصوفية من المحبين الإلهيين، استغراقا يكاد أن يكون تاما بحيث لم يغادر معنى من المعانى إلا ألم به، ولا يحلى من الجالى إلا تمثل فيه. وليس أروع ولا أمتع من

هذا التصوير الذى صور به ابن الفارض الجمال المطلق
لنفسه استغراقا جعله يشهد محبوه الحقيقى فى كل معنى من المعانى
وفى كل مظهر من المظاهر، وذلك على الوجه الذى تبينه من قوله :

تراه إن غاب عني كل جارحة

فى كل معنى لطيف رائق بهج

فى نعمة العود والنأى الرخيم إذا

تألفا بين ألحان من الهزج

وفى مسارح غزلان الجمائل فى

برد الأصائل والإصباح فى البلج

وفى مساقط أنداء الغمام على

بساط نور من الأزهار منتسج

وفى مساحب أذيال النسيم إذا

أهدى إلى سحيرا أطيب الأرج

وفى الشامى نغر الكأس مرتشفا

ريق المدامة فى مستنزه فرج

وليس من شك فى أن ابن الفارض ما كان ليصل إلى هذه
الحال من استغراق الجمال المطلق لنفسه ، ومن مشاهدة هذا
الجمال المطلق فى كل مظهر من مظاهر الطبيعة التى صورها أبدع
تصوير فى أبياته هذه ، لولا أنه تقلب بحسه ونفسه وقلبه وروحه

فى أطوار الحب الإلهى ، فاستوعبها أو استوعبته هى طوراً بعد طور، حتى انتهى فى آخر هذه الأطوار وأسمائها إلى أن لم يصبح محباً لصورة دون صورة ، ولا مقبلاً على مظهر دون مظهر ، ولا منجذباً إلى محبلى دون محبلى ، بل هو قد أصبح محباً للجمال فى كل صوره ومظاهره ومجاليه ، ذلك بأنه قد رقت منه الروح بحيث أصبحت قادرة على مشاهدة الجمال الحقيقى الذى هو صفة من صفات الذات الإلهية المطلقة ، لا الحسن الظاهرى الذى هو خاصة من خصائص الكائنات المقيدة ، إذ أن حسن كل شىء ليس فى الحقيقة عند ابن الفارض إلا معنى جزئياً من معانى الجمال الكلى ، أو هو على حد تعبير الشاعر الصوفى نفسه معارله من ذلك الجمال الإلهى المطلق ، كما يدل عليه دعاؤه إلى إطلاق الجمال إطلاقاً نتيبنيه معه من خلال قوله :

٢٤١ وصرح بإطلاق الجمال ولا تقل

بتقييده ميلاً لزخرف زينة

فكل مليح حسنه من جمالها

معارله بل حسن كل مليحة

بها قيس لبنى هام بل كل عاشق

كمجنون ليلى أو كثير عزة

فكل صبا منهم إلى وصف لبسها

بصورة حسن لاح في حسن صورة

٢٤٥ وما ذاك إلا أن بدت بمظاهر

فظنوا سواها وهي فيها تجلت

وإذا كان الحسن المقيد معاراً من الجمال المطلق على هذا الوجه ، فقد ترتب على ذلك أن يكون الحب الإنساني الخالص الموجه إلى الصور الكونية هو في حقيقته الحب الإنساني الإلهي الموجه إلى الذات العلية التي تفيض من جمالها المطلق على المظاهر الكونية فإذا هذا الجمال المطلق يتجلى حسناً مقيداً في هذه الصورة الكونية أو تلك ؛ وترتب عليه أيضاً أن يكون الاختلاف بين المحبين الذين يقف بعضهم مع هذه الصورة الحسنة أو تلك ، لا يكاد يبرحها أو يجاوزها إلى ما وراءها من معنى الجمال الكلى ، على حين يجاوز بعضهم الآخر كل حد وكل قيد طلباً للجمال الأسمى . وهذا المعنى الدقيق الذى ينطوى عليه الاتفاق في حقيقة الحب للجمال المطلق وللحسن المقيد من ناحية ، ويرد إليه الاختلاف بين محبي الجمال المطلق وبين محبي الحسن المقيد من ناحية أخرى ، قد عبر عنه محي الدين بن عربي تعبيراً أدق حين قال : « إن محبي الصور الكونية يتعشقون الكون ، في

حين أن محبي الذات العلية يتعشقون العين ، والشروط واللوازم
والأسباب في كل من الحبين واحدة .

وهكذا نتبين مع ابن الفارض ، ومع غيره من المحبين
الإلهيين ، أن تذوق الجمال الحقيقي المطلق هو الغاية القصوى
التي ينبغي أن يحققها كل مريد لتحقيق المثل الأعلى في الحياة
الروحية بصفة عامة ، وفي المحبة الإلهية بصفة خاصة وأن
التوصل إلى تحقيق هذه الغاية القصوى بكل الوسائل الحسية
والنفسية والخلقية والروحية من شأنه أن يعين المحب على التصفية
والتقية ، وعلى التخلية والتجلية ، فإذا مرآة قلبه قد صقلت ،
وإذا هو يشاهد على صفحة هذه المرآة الأنوار العلوية التي تنبعث
من شمس الحقيقة العلية ، وإذا هذه الأنوار العلوية تشهده جمالا
حقيقياً واحداً ، ووجهاً إلهياً واحداً لهذا الجمال الحقيقي الواحد ،
وتحجبه عن كل مظهر من مظاهر ذلك الجمال الحقيقي التي تتعين
في هذا الوجه أو ذاك من الأوجه الحسان التي يتجلى فيها
ويفيض عليها الجمال المطلق ، وهنالك ينظر المحب إلى الوجود بعين
الجمع والوحدة ، لا بعين الفرق والكثرة ، وهنالك أيضاً يشهد
جمال الذات الإلهية المطلق في كل شيء ، ويشهد كل شيء على أنه
صورة أو مظهر من صور جمال الذات ومظاهره .

على ان رياضة الإنسان رياضةٌ روحيةٌ على تذوق الجمال تذوقاً
 ينتفى معه الفرق والكثرة ، ويثبت فيه الجمع والوحدة ، على
 الوجه الذى وقفنا عنده مع ابن الفارض فى أبياته المذكورة
 آنفاً ، تشبه كثيراً أو قليلاً ما يذهب إليه أفلاطون فى (المأدبة)
 إذ يقول: إن من يطمح إلى الجمال الحقيقى ، فعليه ان يدأب منذ
 صباه على الاتصال بالصور الجميلة ، وأن يجعل من هذه الصور
 صورة واحدة بعينها موضوعاً لحبه ، ثم يلحق هذه الصورة
 بالبدائع العقلية والروائع الروحية ، وعليه بعد ذلك أن يؤمن
 بأن الجمال فى أى من الصور تجلى ، فهو هو بعينه صنو الجمال
 فى أى من الصور الأخرى ؛ وإن من يروض نفسه على هذا
 الوجه فى الحب ، بحيث يشاهد الأشياء الجميلة ، متدرجاً بين
 مراتبها الوجودية ، سيصل عندئذ إلى التحقق بغاية الحب ،
 وهناك ينتهى إلى مشاهدة نوع من الجمال عجيب فى طبيعته ،
 أزلى لم يخلق ، أبدى لا يفنى ، ثابت لا يزيد ولا ينقص ، عقلى
 روحانى لا سبيل إلى إدراكه على نحو ما يدرك جمال الوجوه
 والأيدى ، أو جمال أى من أعضاء البدن الأخرى ؛ وإن الجمال
 بهذا المعنى الأفلاطونى لا يوجد فى السماء ولا فى الأرض ،
 ولا فيما بين السماء والأرض ، ولا يتصور بصورة معينة ،

ولا يتشكل بأشكال متكررة ، وإنما هو بمعناه السكلى ، وبإطلاقه عن قيود الزمان وحدود المكان ، صورة واحدة ثابتة لا تستحيل ولا تتبدل ؛ وهذا المعنى الأفلاطونى السامى للجمال هو الذى عبر عنه أفلاطون تعبيرا لعله أوضح وأروع ، وذلك فى (ليسيس) ، إذ يتساءل أو يتعجب فيقول : أليس الجمال الذى يترقق فى أعطاف جسم ما ، هو شقيق الجمال الذى يترقق فى أعطاف الأجسام الأخرى ؟ أفلا ينبغى أن ترد جميع صور الجمال المتفرقة إلى مثال واحد محتويها فى وحدته ؟ بلى ! إن ما يجعل لهذه الحياة قيمة إنما هو ذلك المشهد ، مشهد الجمال الأزلئ الأبدى : فأى مصير مصير هذا الإنسان الفانى الذى منح القدرة على مشاهدة الجمال الذى لا تشوبه شائبة ، الجمال فى صفائه وتقائه وبساطته ، الجمال الذى لا يكسوه اللحم ، ولا صبغ الألوان الإنسانية ، والذى خلص من كل زخرف زائل خاضع لأحكام الفساد ، أى مصير مصير هذا الإنسان ، وقد أتيح له أن يشهد وجهها لوجه الجمال الإلهى فى صورته الواحدة ! ...

فإذا عدنا إلى موقف ابن الفارض من الجمال المطلق والحسن المقيد ، وهو ذلك الموقف الذى ضربنا به المثل على مذهب من مذاهب الصوفية المسلمين فى الحب الإلهى ، وإذا وازنا بين هذا

المذهب الصوفي الإسلامي وبين المذهب الأفلاطوني ، وجدنا أن الحب الحقيقي عند أفلاطون إنما هو في أن يعتقد الإنسان أن الجمال في أية صورة هو هو بعينه الجمال في أية صورة أخرى ، أى أنه من حيث حقيقته واحد مطلق مهما تعددت الصور وتكثرت المظاهر ؛ وكذلك كان الحب الإلهي عند ابن الفارض ، وعند أشباهه من المحبين الإلهيين : فهو حب ينتهى فيه الحب إلى أن الحسن البادى في المظاهر الكونية ، والسحر السارى في المعشوقات الإنسانية ، إنما هو فيض من ذلك الجمال الإلهي المطلق ؛ ووجدنا أيضاً أن أفلاطون يرى أن من يطلب التحقق بالحب الحقيقي فعليه أن يتصل منذ صباه بالصور الجميلة ، وأن يتنقل بين هذه الصور حتى يجعل له صورة واحدة هي أحبها إليه وآثرها عنده ؛ وكذلك يحدثنا ابن الفارض بأنه أحب أول ما أحب الصور المقيدة ، والمظاهر المعينة ، ثم أخذ حبه يرقى رويداً رويداً ، وأخذت نفسه تصفو شيئاً فشيئاً ، حتى خرج بحبه وقلبه من مجال الحسن المقيد إلى رحاب الجمال المطلق الذي شهد فيه هذا الجمال المطلق في كل معنى من المعانى ، وفي كل مجلى من المجالى ، والذي تبين له عنده أن حسن كل مجلى من هذه

الجمالى ، وكل معنى من تلك المعانى ، إنما هو مستمد ومعار من منبع ذلك الجمال المطلق .

وللصوفية المسلمين فى مكابدة الحب الإلهى ، ومشاهدة الجمال الحقيقى ، أذواق تعرض لهم ، ومواجيد تختلف عليهم ، وفيما بين هذه وتلك أحوال تملك عليهم نفوسهم وقلوبهم وعقولهم وأرواحهم ، وما تزال هذه الأحوال بين إقبال عليهم تارة ، وإدبار عنهم تارة أخرى ، حتى يتمكن الحب الإلهى ، وتتمكن مشاهدة الجمال الحقيقى ، من قلب العبد وقد خلصت جوارحه الظاهرة وجوانحه الباطنة من كل شائبة من شوائب الحس وتقائص النفس ، فإذا هو يصبح ممكنا فى حاله ، بقدر ما تصبح حاله متمكنة من جوارحه وجوانحه : فالقبض والبسط ، والهية والأنس ، والتواجد والوجد والوجود ، والجمع والفرق ، والفناء والبقاء ، والغيبة والحضور ، والسكر والصحو ، والحو والإمبات ، كل أولئك أحوال تعرض للسالكين طريق الحب الإلهى ، المشتاقين إلى مطالعة الجمال الأزلى ، وكلها ينطوى على طائفة من المعانى النفسية والحلقية والروحية والميتافيزيقية التى لا بد من الكشف عنها وعن قيمتها إذا أردنا أن نحلل حب الإنسان لله تحليلا علميا ، وأن نؤوله تأويلا فلسفياً .

ولما كان المقام هنا أضيق من أن يتسع لمثل هذا التأويل
وذلك التحليل ، فحسبى بيانا للقيمة الروحية والفلسفية بكل
معانيها التى تنطوى عليها تلك الأحوال ، أن أقف معك عند
حال واحدة أو حالين منها، وأن أظهر لك على ما هنالك من المعانى
الدقيقة التى عبر عنها الصوفية أنفسهم تعبيرا لعلنا لا نجد تعبيرا
أدق ولا أرق منه إذا حاولنا تأويلا أو تحليلا : فيها هو ذا
عبد الرزاق الكاشانى فى شرحه لِثَنائية ابن الفارض الكبرى
(كشف الوجوه الغر لمعانى نظم الدر) يحلل ويعمل ويؤول
حال السكر الذى يقع للحب فى مشاهدة جمال المحبوب فيقول :
« السكر دهش يلحق سر الحب فى مشاهدة جمال المحبوب فجأة
لأن روحانية الإنسان التى هى جوهر العقل ، لما انجذبت إلى
جمال المحبوب ، بعد شعاع العقل عن النفس ، وذهل الحس عن
المحسوس ، وألم بالباطن فرح ونشاط وهزة وانبساط لتباعده
عن عالم التفرقة والتميز ، وأصاب السر دهش ووله وهيمان
دونه ، لتجريح نظره فى شهود الجمال ، وتسمى هذه الحالة سكرة
لمشاركتها السكر الظاهرى فى الأوصاف المذكورة ، إلا أن
السبب لا ستثار نور العقل فى السكر المعنوى غلبة نور الشهود ،
وفى السكر الظاهرى غشيان ظلمة الطبيعة ، لأن النور كما يستتر

بالظلمة يستتر بالنور الغالب ، كاستتار نور السواكب بغلبة نور الشمس . وقلنا ، فجأة ، لأن صدمة نور الجمال في النظرة الأولى أكثر ، وفي النظرات بعدها تقل على التدريج لحصول الأنس بوصول الجنس » .

وإن الكاشاني ليستطرد في تحليله وتعليقه وتأويله متطرقاً من حال السكر إلى حال الصحو فيقول : « حتى إذا استقر تناول حال المشاهدة ، ورجع كل جزء من أجزاء الوجود إلى أصله ، عاد شعاع العقل إلى عالم النفس والحس ، وظهر التمييز بين المتفرقات من المعقولات والمحسوسات ؛ وتسمى هذه الحالة صحواً » . ثم هو يعقب بعد ذلك بما يبين الصلة بين حال السكر والصحو ، ويظهر الفرق بين الصحو الذي يسبق السكر وهو الصحو العادي الذي ليس من الأحوال الصوفية في شيء ، وبين الصحو الذي يعقب السكر ، والذي يعد عند الصوفية من أحوالهم الشريفة ، فيقول : « السكر حال شريف ، يعتز به عليه صحوان : صحو قبله ، وهو تفرقة محضة ليس من الأحوال بشيء ؛ وصحو بعده ، ويسمى الصحو الثاني ، وصحو الجمع ، والصحو بعد المحو وهو حال يصير مقاما » .

ومن تفسير الكاشاني لمعنى السكر ، وتحليله لعناصره النفسية

على هذا الوجه الصوفي الفلسفي تتبين أن السكر وارد قوى يرد على قلب المحب ، فإذا تمكن منه واشتد به ، ولاحت له في إبانة لوائح الجمال الحقيقي ، غلبه السكر وغيبه حتى لا يصبح له من نفسه أثر ولا خبر ؛ وهنا ، وقد عاين المحب محبوبه في هذه الحال التي أصبح فيها دهشاً ولها ، لا يستطيع أن يعبر عن حاله ، ولا عما يجد فيها ، كما كان يعبر قبل وقوعه فيها وخضوعه لها ، وإنما هو يعبر بالفاظ مستهمة وعبارات مستغلقة لها معان مستشعة ، لأنها عند من يأخذها على ظاهرها وايس من أصحاب الأذواق والمواجيد ، ليست مما يوافق العقول والمنقول . والألفاظ والعبارات التي من هذا القبيل ، والتي تصدر عن المحبين وقد غلبهم الوجد وغيبهم السكر في مشاهدة جمال المحبوب الحقيقي ، هي التي يطلق عليها اسم الشطحات . والشطح - كما يعرفه الجرجاني - هو كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى ، وهو من زلات المحققين ، فإنه دعوى بحق يفصح بها العارف من غير إذن إلهي بطريق يشعر بالنباهة : فالحلاج وابن الفارض حين عبر أحدهما أو كلاهما عن حاله في الحب الإلهي ، وعما استشعره في مشاهداته ومكائفاته ، بألفاظ وعبارات توهم الاتحاد بين الحب والمحبوب ، وحلول المحبوب في الحب ، إنما كان يصطنع

لغة الشطح التي أفصح عن حاله فيها ، وكان ينبغي عليه أن يسترها ويخفيها ، لأنه أفصح عن سر من الأسرار الإلهية التي لم يتلق إذنا إلهيا بالإفصاح عن أى منها ؛ ومن هنا كان ما كان من طعن الطاعنين على 'الحلاج حين قال مقالته المشهورة التي لقي من أجلها حتفه ، وهي : « أنا الحق » ، وحين قال أيضاً :
أنا من أهوى ومن أهوى أنا

نحن روحان حللنا بدنا
فاذا أبصرتنى أبصرته
وإذا أبصرته أبصرتنا

وكان ما كان من إرجاف المرجفين بابن الفارض وقد أفصح عن شعوره بفنائه عن نفسه ، وشهوده لمحبوبته الحقيقية وهي الذات العلية ، إفصاحاً يشعر بالاتحاد معها ، وذلك إذ يقول :

١٥٩ فأفنى الهوى ما لم يكن ثم باقيا
هنا من صفات بيننا فاضمحلت
فألقيت ما ألقيت عنى صادراً
إلى ومنى وارداً بمزيدتى
وشاهدت نفسى بالصفات التي بها
تججبت عنى في شهودى وحجبتي

١٦٢ وإني التي أحبتها لا محالة
وكانت لها نفسى على محيلى
وإذ يقول أيضاً :

٢٠٩ وها أنا أبدى فى اتحادى مبدئى
وأنهى انتهائى فى تواضع رفعتى
جلت فى تجليها الوجود لناظرى
ففى كل مرئى أراها برؤية
وأشهدت غيبى إذ بدت فوجدتى
هنالك إياها بجلوة خلوتى
وطاح وجودى فى شهودى وبتت عن
وجود شهودى ما حيا غير مثبت
٢١٣ وعانقت ما شاهدت فى محو شاهدهى

بمشهده للصحو من بعد سكرتى
ولكل من الحلاج وابن الفارض وغيرهما من المحبين ، الذين
استوعب الحب الإلهى نفوسهم ، وملك الوجد الروحى عليهم
قلوبهم ، شطحات غير تلك التى ذكرناها ، كانت مثارا للقليل
والقال ، ومجالا تصارعت فيه الأهواء ، وتضاربت حوله الآراء ،
بين منفر منها ، ومحجب فيها ، وبين منكر عليها ، ومحسن لها .

ولما لم يكن هنا موضع تفصيل القول فيما ترتب على هذه الشطحات من إشكال واستشكال ، فقد آثرنا الوقوف عند هذا الحد من الإجمال ، ومن أراد توضيح المشكل ، وتفصيل المجل ، فليرجع إلى كتب الصوفية ودواوينهم ، وإلى ما كتبه غيرهم عنهم ، وإلى ما حط به الفقهاء عليهم ، وإلى كتابينا عن (الحياة الروحية في الإسلام) وعن (ابن الفارض والحب الإلهي) ، فلعن في هذا كله ما يعين على معرفة الحقيقة وكشف المحجوب ، فيما يتعلق بالأحوال التي تنشأ والأقوال التي تصدر في اتصال الحب بالمحجوب .

بين الخوف والحب

مما قدمت بين يديك أن للمحبين في طريق الحب الإلهي أحوالا، وأن لهم في التعبير عن هذه الأحوال أقوالا، وستبين مما سأعرضه عليك أن هذه الأقوال التي يعبر بها عن تلك الأحوال، إذا أضيف بعضها إلى بعض، وألف بين بعضها وبين بعض، تألفت منها صفحات مشرقة، وأن هذه الصفحات إذا تذوقت على حقيقتها بدت فياضة بالصفحات الصادقة، وأن هذه الصفحات الصادقة، وتلك الصفحات المشرقة، هي سبيلنا إلى التاريخ للقلب الإنساني في حياته الروحية الإسلامية مع الحب الإلهي، وإلى الوقوف على مذاهب المحبين الإلهيين من خلال ذلك التاريخ.

ولعل أول ما يلاحظه المتأمل في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية عند أول نشأتها على أيدي الزهاد والعباد والنساك المتقدمين، هو أن الواحد من أولئك أو هؤلاء، وإنما كان يتزهد أو يعبد أو يتنسك بأن يقف عند نفسه ينصفحها ويتأملها، ويحللها ويعلمها، ويتحدث عنها أو يتحدث إليها، كما يتحدث عن نفوس غيره وإلى نفوس غيره، مبيناً نزواتها وشهواتها، وواصفاً

ادواءها وأهواءها والزاهد العابد الناسك في حديثه إلى نفسه
أو إلى نفوس غيره إنما يتحدث بلغة اللامم الزاجر ، والخوف
المنذر ، والداعى الذى يدعوها إلى التخلّى عن عيوبها ، والتوبة
عن ذنوبها ، وإلى مفارقة بدنّها والرجوع إلى ربّها ، ويصور لها
متوعدا تارة ماهى واجدة في حياتها الأخرى من عقاب على
ما جترحت من سيئات ، وواعدا تارة أخرى بما ستجده في تلك
الحياة من ثواب على ما قدمت من حسنات . وهذا يعنى أن الزهاد
والعباد والنسك الذين وقفوا من النفس الإنسانية هذا الموقف ،
كانوا يصدرون عن خوف ورجاء من ناحية ، وعن حزن وبكاء
من ناحية أخرى ، وهو خوف من عذاب النار ، ورجاء في نعيم
الجنة ، وهو حزن مما ولدته الخطيئة والمعصية في نفوسهم من ألم
وحسرة ، وبكاء على مافات من الأجل في لهو الحياة الدنيا ،
وما قد ينقطع من الأمل في حسن العقبي .

وليس أدل على هذه المعانى كلها من حياة الزهاد الأولين
التي كانوا يحيونها في القرنين الأولين للهجرة ، ولا من أقوالهم
التي عبروا بها عن أحوالهم النفسية ومذاهبهم العملية . وحسبنا
أن نذكر من أولئك الزهاد عون بن عبد الله بن عتبة ، والحسن
ابن أبي الحسن البصرى ، فهما أصدق مثال يمكن أن يستشهد به

على أن الحياة الروحية الإسلامية كانت عندهما ، وعند أشباههما
 من الزهاد مطبوعة بطابع الخوف والتخويف ، والبكاء والإبكاء :
 فقد تحدث عون عن نفسه فقال : « ويحيى ! أزعج أن خطيئتي قد
 أقرحت قلبي ، ولا يتجافى جنبي ، ولا تدمع عيني ، ولا تسهر ليلي ؛
 ويحيى ! كيف أنام على مثلها ليلي ، ويحيى ! هل ينام على مثلها
 مثلي ... » ؛ وتحدث عون أيضا إلى نفسه فقال : « ويحك
 يا نفسي ! مالك تنسين مالا ينسى ، وقد أتيت مالا يؤتى ، وكل
 ذلك عند ربك يحصى ، في كتاب لا يبدى ولا يبلى ؟ ويحك !
 ألا تخافين أن تجزى فيمن يجزى ، يوم تجزى كل نفس بما تسعى
 وقد آثرت ما يفنى على ما يبقى ؟ ... » . وقد تحدث الحسن عن
 الحزن والخوف فقال : « إن المؤمن يصبح حزينا ، ويمسى
 حزينا ، ولا يسعه غير ذلك ؛ لأنه بين مخافتين : بين ذنب قدمضى
 لا يدري ما الله يصنع فيه ، وبين أجل قد بقى لا يدري ما يصيبه
 فيه من المهلك » ؛ وتحدث الحسن أيضا عن دوافع الخوف
 ونوازع الحزن ، فقال : « يحق لمن يعلم أن الموت مورده ، وأن
 الساعة موعده ، وأن القيام بين يدي الله تعالى مشهده ، أن يطول
 حزنه » . فكل أولئك شواهد صدق وأدلة حق على أن الزهد
 المصحوب بالخوف والحزن والبكاء من ناحية ، وبالتخويف

والتهديد والإبكاء من ناحية أخرى ، كل أولئك هو سبيل
 الإنسان إلى كبح جماح نفسه حتى تصفو وتسمو فتصبح مطمئنة ،
 وترجع إلى ربها راضية مرضية ، قد دخل في عباده ، وتدخل جنته .
 وهكذا ظلت الحياة الروحية الإسلامية طوال القرن الأول
 للهجرة ، وفي شطر من القرن الثاني خاضعة لتلك الدوافع ، التي
 شهدنا بعض صورها وآثارها لدى كل من 'عون بن عبد الله
 والحسن البصري ، حتى كانت رابعة العدوية المتوفاة سنة ١٨٥ هـ ،
 فإذا هي تبدو أولاً في صورة الزاهدة العابدة الناسكة الخائفة من
 عذاب النار ، الباكية مما يحتاج فعله إلى الاستغفار ، الراجية
 ما أعد من نعيم للأبرار ؛ ولكنها ما لبثت أن استحات إلى محبة
 عاشقة ، وهائمة تائهة : فهي لم تعد تصدر في زهدا وعبادتها عن
 الخوف والحزن فحسب ، على نحو ما كان يصدر عون بن عبد الله
 والحسن البصري وغيرها من الزهاد الأولين ، بل هي قد
 صدرت عن هذا الحزن وذلك الخوف ، وصدرت إلى جانب
 هذا عن الحب والشوق والأنس : حب الله ، والشوق إلى الله ،
 والأنس بالله ، لا خوفاً من ناره وعذابها ، ولا طمعا في جنته
 وثوابها ، بل ابتغاء لمشاهدة حقيقته العلية ، واجتلاء لطلعة جمال
 ذاته القدسية .

ومن هنا كانت السيدة رابعة العدوية - كما يقول المغفور له
 أستاذنا الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق نضر الله وجهه - :
 « هي السابقة إلى وضع قواعد الحب والحزن في هيكل التصوف
 الإسلامي ، وهي التي تركت في الأمار الباقية نفثات صادقة في
 التعبير عن محبتها وعن حزنها ؛ وإن الذي فاض به الأدب الصوفي
 بعد ذلك من شعر ونثر في هذين البابين هو نفحة من نفحات
 السيدة رابعة العدوية إمام العاشقين والمخزونين في الإسلام » .
 ويتبين هذا في وضوح وجلاء عندما تتصفح كتب التصوف
 وطبقات الصوفية ، ونستقصى أقوالهم وأحوالهم فلا نجد منهم
 قبل رابعة من استعمل لفظة الحب استعمالاً صريحاً في التعبير عن
 صلته بالله وميله إليه وإقباله عليه ، على نحو ما فعلت رابعة :
 فالق بن دينار المتوفى سنة ١٣١ هـ لم يكن يستعمل في أقواله
 لفظة « الحب » ، بل كان يستعمل لفظة « الشوق » ؛ وكذلك
 عبد الواحد بن زيد المتوفى سنة ١٧٧ هـ كان يؤثر لفظة « العشق »
 على لفظتي « الحب » و « المحبة » ، وإن كان التعبير بالعشق غير
 جائز في حق الله ، لأن العشق هو - كما يقول أبو علي الدقاق -
 مجاوزة الحد في المحبة ، ولا يصح أن يوصف الله في حبه
 للإنسان بالعشق ، لأنه لا يصح أن ينسب إلى الله مجاوزة الحد

فى الحب ، كما لا يصح أن يقال عن حب الإنسان لله إنه عشق ، لأن الإنسان مهما أحب الله ، ومهما أوغل الحب فى قلبه نحو الله ، فهو لن يبلغ فى حبه كل ما يريد ، ولن يجاوز فى هذا الحب كل الحدود . ولهذا كان كثير من الصوفية المتقدمين ، يتخرج من استعمال لفظة « العشق » سواء فى التعبير عن حب الإنسان لله ، وعن حب الله للإنسان . ولكن المتأخرين من الصوفية ، لاسيما الشعراء منهم ، قد استعمل بعضهم لفظى « الحب » و « العشق » وغيرها من الألفاظ التى تجرى مجراها وتحل محلها ، على أنها مرادفات يستعاض ببعضها عن بعض ، ويعبر ببعضها عما يعبر عنه ببعضها الآخر . ومهما يكن من شىء فقد شاعت لفظة « الحب » فى أقوال رابعة العدوية المنشورة والمنظومة ، وهى فيما أشاعته من معانيها الروحية السامية ، إنما كانت تعبر عن هذه المعانى الروحية التى تمكنت من نفسها ، وأوغلت فى قلبها ، فوجهت حياتها الروحية فى صلتها بالله هذه الوجهة الروحية الرائعة ، التى لم تكن فيها إلا معبرة تعبيرا جميلا عن هذا الحب المتبادل بين الله وبين عباده ، والذى ورد ذكره فى القرآن الكريم مشارا إليه بقوله عز وجل : « يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم يحبهم

ويحبونه ، اذلة على المؤمنين ، أعزة على الكافرين ، يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم » (سورة المائدة : آية ٥٣) .

على أننا واجدون مع ذلك لزاهد من زهاد القرن الثاني للهجرة ، هو إبراهيم بن أدهم المتوفى سنة ١٦١ هـ ، وهو من معاصري رابعة العدوية ، قولاً يناجى فيه ربه فيتحدث إليه عن المحبة والذكر والتفكير فيقول : « إلهي ! إنك تعلم أن الجنة لا تزن عندي جناح بعوضة في جنب ما أكرمتني من محبتك ، وآتستني بذكرك ، وفرغتني للتفكير في عظمتك » . ولكن استعمال إبراهيم بن أدهم للفظ « المحبة » هنا لا ينفي عن رابعة العدوية أنها كانت أول من غرد تغاريد الحب في رياض القلب ، وأنشد على أيكة الشوق أناشيد الأنس بين العبد والرب ، وذلك في خطاب صريح التوجيه إلى الله ، واضح الدلالة على حبها له ، وشوقها إليه ، وأنسها به .

ومنذ عهد رابعة العدوية ، أخذت لفظة « الحب » ولفظة « المحبة » ، تشيع إحداها أو كليهما في أقوال الزهاد والصوفية على تعاقب طبقاتهم وعصورهم : فعروف الكرخي المتوفى سنة ٢٠٠ أو ٢٠١ هـ تبين أقواله على قلتها وإيجازها أنه قبل

لفظة « المحبة » ؛ والجنيـد المتوفى سنة ٢٩٧ هـ قد تحدث عن المحبة ، واستعمل لفظها ، وقال فيها كلاما يعده المحققون من أهل وقته خير ما قيل في حدها والإيـانة عن حقيقتها ؛ والمحاسبي المتوفى سنة ٢٤٣ هـ قد عنى بالمحبة عناية خاصة ، حتى لقد وضع فيها فصلا هو أدنى إلى أن يكون رسالة في بيان حقيقة الحب المتبادل بين العبد والرب ، وإظهار أصل حب العبد للرب ، وأن هذا الحب منة إلهية أودع الله بذرتها قلوب محبيه ، وأن ثمة اتحادا بين الحب والمحـبـوب ، وأن هذا الاتحاد حال تنكشف فيه أسرار الوجود لمن يعرض له ؛ وذو النون المصري المتوفى سنة ٢٤٥ هـ ، قد استعمل في غير تردد لفظـة « الحب » ، وتحدث عن مراتبه التي تقابل كل مرتبة منها مرتبة من مراتب المعرفة ؛ ويحيى بن معاذ الرازي المتوفى سنة ٢٥٨ هـ قد استعمل لفظـة « المحبة » فكتب إلى أبي يزيد البسطامي المتوفى سنة ٢٦١ هـ : « سكرت من كثرة ما شربت من كأس محبته » ، فكتب إليه أبو يزيد : « غيرك شرب بمحور السموات والأرض وما روى بعد ، ولسانه خارج ويقول : هل من مزيد » ؛ والحسين ابن منصور الحلاج المتوفى سنة ٣٠٩ هـ قد عبر عن حبه لله بالفاظ وعبارات عدة حفلت بها آثاره المنثورة والمنظومة ، وكان فيها

وفيا أفاض من معانيها من الجرأة إلى الحد الذي انتهى به إلى تلك الأحوال ، التي عبر عنها بما تحدثنا عنه في موضع سابق من حديث الشطحات .

وما فتئت لفظة الحب وغيرها من الألفاظ المرادفة لها تشيع على السنة الصوفية أنفسهم النافرين منهم والناظمين ، وتذيع في كتب المؤلفين الصوفيين من أصحاب المصنفات وكتاب الطبقات من أمثال الكلاباذي المتوفى سنة ٣٨٠ هـ وصاحب (التعرف لمذهب أهل التصوف) ، والسراج الطوسي المتوفى سنة ٣٧٨ هـ صاحب (اللع في التصوف) ، وأبي طالب المكي المتوفى سنة ٣٨٦ هـ صاحب (قوت القلوب) ، والهجویری المتوفى سنة ٤٥٦ هـ أو ٤٦٤ صاحب (كشف المحبوب) ، والقشيري المتوفى سنة ٤٦٥ هـ صاحب (الرسالة) ، والغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ صاحب (إحياء علوم الدين) ، وابن العريف المتوفى سنة ٥٣٦ هـ صاحب (محاسن المجالس) ، وغيرهم من المؤلفين الصوفيين الذين لا سبيل هنا إلى إحصاء أعلامهم واستقصاء مصنفاتهم ، حتى كان الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي المتوفى سنة ٦٣٨ هـ ، وكانت أحاديثه عن الحب ، وأشواقه وأذواقه فيه على نحو ما سبقت الإشارة إليه في موضع سابق من هذا

الكتاب ، وعلى الوجه الذى سنتبينه فيما سياتى بعد ؛ وحتى كان سلطان العاشقين شرف الدين عمر بن الفارض المتوفى سنة ٦٣٢ هـ ، فإذا هو يبلغ من الحب الإلهى ما لم يبلغه غيره من السابقين عليه ، والمعاصرين له ، واللاحقين به ، سواء فيما يتعلق باللفظ ومعانيه ، أو فيما يتصل بالذوق ومراميه . ومن هنا لم يكن ديوان ابن الفارض أروع وأمتع أنشودة للحب الإلهى فحسب ، وإنما كان كذلك ، وكان أوسع وأجمع معجم للألفاظ المترادفة على الحب إلى جانب ذلك .

ولكى تظهر هذه المعانى كلها واضحة جلية من خلال التطور التاريخى والمذهبى للحب الإلهى فى التصوف الإسلامى ، يحسن أن نقف وقفات قصارا عند بعض الشخصيات التى كان لأصحابها مذاهب فى الحب الإلهى ، وكان لمذاهبهم خطر عظيم وأثر بعيد فى توجيه الحياة الروحية الإسلامية إلى تحقيق المثل الأعلى ، والنهل من المورد الأجل .

أحبك حبيب

مما قدمت بين يديك من إشارات بجملة إلى رابعة
 العدوية، كيف كانت هذه الزاهدة العابدة الواجدة
 بدعا بين زهاد عصرها وعباده ، وعلى أى وجه كانت أول من
 هتف بنغمات الحب الإلهي هتافا لم يسبقها إليه أحد ، وظل صدهاء
 يتردد من بعدها على ألسنة الصوفية ، وفيما خلفوا من تراث روحي
 منظوم ومنثور ، ستظل الإنسانية بمعناها الروحي الخالص تستلهم
 صفحاته ، وتستمتع بنفحاته على مر العصور . وهانحن أولاء نقف مع
 رابعة العدوية عند أحوالها وأقوالها التي تعد تعبيراً صادقاً عن
 حبها الإلهي ، وشوقها إلى مطالعة الجمال الأزلي ، وأنسها بمؤنسها
 القلبي :

ولعل من خير ما وصف به حال رابعة ، وحال أشباهها
 في المحبة ، ما ورد في كتاب (شرح حال الأولياء) لعز الدين بن
 عبد السلام بن غانم المقدسي ، من أنه قيل لرابعة : كيف رأيت
 المحبة ؟ فقالت : « ليس للمحب وحييه بين ، وإنما هو نطق عن
 شوق ، ووصف عن ذوق . فمن ذاق عرف ، ومن وصف فما
 اتصف . وكيف تصف شيئاً أنت في حضرة غائب ، وبوجوده

ذائب ، وبشهوده ذاهب وبصحوك منه سكران ، وبفراغك له
ملاّن ، وبسرورك له ولهان ! . . . فما ثم إلا دهشة دائمة ،
وحيرة لازمة ، وقلوب هائمة ، وأسرار كاتمة ، وأجساد من السقم
غير سالمة ، والمحبة بدولتها الصارمة ، في القلوب حاكمة .. »

ثم قيل لها بعد ذلك : « يارابعة ! فأنت في ميدان المحبة
راتعة ، فكيف كانت سورة الواقعة ، حتى مميت رابعة ؟ .. »
فقلت ... :

كأسى وخرى والنديم : ثلاثة
وأنا المشوقة في المحبة : رابعة
كأس المسرة والنعيم يديرها
ساقى المدام على المدى متابعه
فاذا نظرت فلا أرى إلا له
وإذا حضرت فلا أرى إلا معه
يا عاذلى ! إني أحب جماله
تا الله ما أذى لعدلك سامعه
كم بت من حرقى وفرط تعلقى
أجرى عيوننا من عيونى الدامعه

لا عبرى ترقا ، ولا وصلى له

يبقى ولا عنى القريحة هاجعه

هذه الآيات وتلك العبارات، صور عز الدين بن عبد السلام حال رابعة في المحبة وأنطقها بها، فأجراها على لسانها وبضميرها، وهى وإن كانت تعطينا صورة شعرية لرابعة، وملائمة لطبيعة حياتها الروحية من ناحية، ولحقيقة مذهبها في المحبة الإلهية من ناحية أخرى، إلا أن في الأقوال المنشورة، والآيات المنظومة الماثورة عن رابعة نفسها تصوير أحياتها، وتعبيراً عن حبها، ليس من شك في أنهما أصدق تصوير وأدق تعبير: فهى — كما تبين مما تحدثنا به كتب الطبقات، وما تحدثت به رابعة نفسها فيما يؤثر عنها من أحاديث ومناجيات — قد اشتاقت إلى الله فأقبلت عليه، وأحبت الله فطلبت القرب منه، وعانيت جمال الله فأنسنت به، وفرغت قلبها لله فلم تشغل بما هو دونه.

فهاهى ذى رابعة تتحدث إلى محبوبها عن حبها، وعن نوعين من هذا الحب أحبته بهما، فتقول: —

أحبك حين : حب الهوى

وحباً لأنك أهل لذا

فأما الذى هو حب الهوى
فشغلى بذكرك عن سواكا
وأما الذى أنت أهل له
فكشفك لى الحجب حتى أراكا
فلا الحمد فى ذا ، ولا ذاك لى

ولكن لك الحمد فى ذا وذاكا
ففى هنا تتحدث بأنها أحبت الله حبين : أحدها تطلق عليه
اسم (حب الهوى) ، وثانيهما الحب الذى تعرفه بأن الله أهل له ؛
وقد فسر الغزالى هذين الحبين بما يكشف عن طبيعة كل منهما ،
وعن الدوافع التى تدفع إليه ، والغاية التى يقصد إليها منه ، فقال :
« لعلها أرادت بحب الهوى حب الله لإحسانه إليها ، وإنعامه عليها
بمخطوط العاجلة ، وبجبه لما هو أهل له الحب الجماله وجلاله الذى
انكشف لها ، وهو أعلى الحبين وأقواها ؛ ولذة مطالعة جمال
الربوبية هى التى عبر عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال
حاكيا عن ربه تعالى : أعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رأت ،
ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر » . وإنما كان الحب
الذى الله أهل له أعلى الحبين ، لأنه الحب الذى يقصده به وجه الله
لذاته ، دون أن يكون مشوباً بغرض ، أو موجهاً برغب

أو رهب ، إلا أن يكون الرغب الذى يوجهه هو مشاهدة الله ومعاينة جماله الأزلى . وحب الله لذاته على هذا الوجه الثانى من وجهى الحب الإلهى ، هو الذى كانت تتغناه رابعة ، وتأخذ قلبها به ، حتى لقد أصبح لها مذهباً فى الحياة الروحية التى كانت تحياها ، ويحيها من تأثرها وتأثر بمذهبها من جاء بعدها من الصوفية المتأخرين أمثال ابن الفارض ، وابن سبعين على نحو ما سنبينه فى موضعه بعد .

وليس أدل على مذهب رابعة فى حب الله لذاته حباً منزهاً عن الهوى والغرض ، مما خاطبت به ربها فى مناجاة لها حيث قالت : « إلهى إذا كنت أعبدك رهبة من النار فأحرقنى بنار جهنم ؛ وإذا كنت أعبدك رغبة فى الجنة فأحرم منها ؛ وأما إذا كنت أعبدك من أجل محبتك ، فلا تحرمنى يا إلهى من جمالك الأزلى » . وليس أدل على هذا المذهب فى الحب أيضاً من قصتها مع أحد معاصريها وهو سفيان الثورى ، إذ سألها ما حقيقة إيمانها ، فأجابته بقولها : « ما عبدته خوفاً من ناره ، ولا حباً لجنه ، فأكون كالأجير السوء ، بل عبدته حباً له ، وشوقاً إليه » . ومعنى هذا كله هو أن رابعة لم تكن ترهب النار ، ولا ترغب فى الجنة ، ولكنها كانت تريد رب الجنة ، وكانت

تريد أن ينكشف عن عين قلبها كل حجاب ، وأن ينفتح لها من دون محبوبها كل باب ، حتى لا تأنس إلا به ، ولا تسكن إلا معه ، وذلك على الوجه الذى تتحدث به إلى حبيب قلبها فتقول :-

إني جعلتك فى الفؤاد محدثي

وأبحث جسمي من أراد جلوسى

فالجسم منى للجلس مؤانس

وحبيب قلبى فى الفؤاد أنيسى

وعلى الوجه الذى تتحدث به عما يجده محب الله ، وقد سكن أنينه وحنينه بعد سكونه مع محبوبه ، فتقول : « محب الله لا يسكن أنينه وحنينه حتى يسكن مع محبوبه » . ومن هنا ترى أن حب الله لذاته قد استوعب قلب رابعة استيعاباً تاماً بحيث لم يترك فيه مساعاً لأحد ، ولا مكاناً لشيء ، وأى أحد أو أى شيء يستطيع أن يجد سبيله إلى هذا القلب الذى سئلت صاحبه عن كيفية حبها للرسول عليه الصلاة والسلام ، فأجابت بقولها : « إني والله أحبه حباً شديداً ، ولكن حب الخالق شغلنى عن حب المخلوقين » ؛ وقالت أيضاً : « إن حبي لله لم يترك فى قلبى مكاناً لمحبة ماسوى الله » .

وإذا كان ذلك كذلك ، فأى حب إلهى إذن أصفى وأتقى ،
وأسمى وأرقى ، من حب هذه الزاهدة العابدة الواجدة ، التى
عكفت على قلبها تصفيه من الأدواء ، وعلى حبها تنقيه من الأهواء ،
وخلت إلى عبادتها لا خوفاً من عذاب ، ولا طمعاً فى ثواب ،
وودت لو لم تكن هناك نار ولا جنة يشتغل بهما العابدون عن
معبودهم ، والمحبون عن محبوبهم ، حتى لقد وضعت فى إحدى
يديها ناراً ، وفى الأخرى ماء ، ولما سئلت عن وجهتها قالت :
« سألقى بالنار فى الجنة ، وسأسكب الماء على النار ، فلا تبقى
هذه ولا تلك ، وينجى الحجابان عن السالكين طريق الله ،
ويتبين لهم المقصود ، ويشاهدون الله لا يدفعهم رجاء ولا يفرعهم
خوف ؛ أفئن لم يكن رجاء فى جنة ، ولا خوف من نار ، لم يعبد
الله أحد ، ولم يطعه أحد ؟ » .

أنت لى منى

وهو صوفى آخر من كبار الصوفية المتحقيقين ، وهو ذو النون المصرى المتوفى سنة ٢٤٥ هـ ، له فى تاريخ الحياة الروحية الإسلامية بصفة عامة ، وفى تأسيس التصوف التيوزوفى بصفة خاصة ، وفى طريقى المعرفة الإلهامية ، والمحبة الإلهية بصفة أخص ، آثار باقية ، وصفحات خالدة : فهو قد عرض للطريق إلى الله لخله إلى عناصره العملية والروحية ، وصنف ما يختلف على نفس السالك من الأحوال ، وما يختلف إليه السالك من المقامات ؛ وتناول المعرفة فعرّفها وقسمها وبين مراتبها وطرق الوصول إليها ؛ وتحدث عن المحبة وأحوالها وأغراضها وموضوعاتها والمشاهدات التى تقع للمحبين فيها ، إلى غير هذا كله من المسائل الكثيرة ، التى بدأت دراستها تصطبغ على يد ذى النون بصبغة تيوزوفية ، والتى لا يعيننا منها هنا إلا مسألة المحبة الإلهية ، وما كان لدى النون فيها من مذهب يتصل كثيراً أو قليلاً بمذهبه فى المسائل الأخرى .

والعرفة اليقينية عند ذى النون هى التى تتخذ موضوعها من الذات العلية ، وتتخذ طريقها من الإلهام الذى هو بمثابة

النفث في الروح والنور الذي يقذفه الله في سر العبد ، فهي من هذه الناحية معرفة الله بالله ، بينها قول ذى النون نفسه وقد سئل : بم عرفت ربك ؟ قال : « عرفت ربى بربى ، ولولا ربى ما عرفت ربى » . وقد انتهى ذو النون في معرفته بالله إلى إثبات تفرد الذات الإلهية بالوحدانية ، بمعنى أنه ليس في السموات العلى ، ولا الأرضين السفلى ، مدبر غير الله ، ومن هنا كانت المعرفة عند ذى النون تنال بأشياء ثلاثة : بالنظر في الأمور كيف دبرها ، وفي المقادير كيف قدرها ، وفي الخلائق كيف خلقها .

وكما كانت المعرفة اليقينية عند ذى النون ، هي معرفة الذات العلية ، فكذلك كانت المحبة الحقيقية هي محبة الذات الإلهية ، وإن من تحقق بهذه المحبة الإلهية ، ينبغى عليه ألا يتحدث عنها ، أو يبرح بها ، لمن لا يعرفون من الحب غير معناه الحسى . وليس الحب الإلهى عند ذى النون هو حب الإنسان لله فحسب ، وإنما هو كذلك حب الله للإنسان ، وهذا يعنى أن الحب متبادل بين الرب والعبد .

وإذا كان الحب متبادلا بين الرب والعبد ، فما عسى أن يكون سبيل العبد إلى إقبال الرب عليه وجهه له ؟ ...

وذو النون يجيب على هذا بأن سبيل العبد إلى هذا الحب هو أن يكون العبد صابراً شاكراً ذا كرا؛ أما إذا كان العبد ساهياً لاهياً معرضاً عن ذكر الله ، فذلك علامة إعراض الله عنه ؛ ناهيك بما كان يراه ذو النون من أن الرب إذا آتس العبد بخلقه أوحشه من نفسه ، وإذا أوحشه من خلقه آتسه بنفسه . وهذا يشبه كثيراً أو قليلاً ما ذهبت إليه رابعة العدوية حين قالت إن محبة الله قد شغلتها حتى لم تدع في قلبها مكاناً لأحد من المخلوقين .

والمأمل فيما أثر عن ذى النون من أقوال منشورة وأيات منظومة ، يلاحظ أنه يصطنع لفظتى الحب والمحبة اصطفاً صريحاً ، سواء في التعبير عن حب الله للإنسان ، أو حب الإنسان لله ، وذلك على نحو ما فعلت رابعة العدوية ، ووقفنا عليه معها في موضعه من الحديث عنها آنفاً ولا يقف التشابه بين ذى النون وبين رابعة عند هذا الحد من المشاركة اللفظية فحسب ، وإنما هو يتجاوز اللفظ إلى الفكرة الكبرى والغاية العليا التى وجهت الحب الإلهى عند كل منهما : فكما كانت غاية رابعة القصوى هى أن ينكشف عن عين قلبها كل غين ، وأن لا يكون بينها وبين الله أى بين ، بحيث يتبأ لها من مطالعة جمال الربوبية ما يصرفها

عن كل ما سوى الله ، فكذلك كانت غاية ذى النون إذ اتخذ
من الله معقداً رغبته ، ومنتهى مراده ومنيته ، وأقصى مرامه
وبغيته ، كما يدل على هذا قوله مناجياً ربه فى هذه الأيات :

أموت وما مات إليك صباقتى

ولا رويت من صدق حبك أو طارى

منأى المنى كل المنى أنت لى منى

وأنت الغنى كل الغنى عند إقصارى

وأنت مدى سؤلى وغاية رغبتى

وموضع شكواى ومكنون إضمارى

وكما يدل عليه أيضاً هذا الدعاء الذى سألته المتوكل أمير
المؤمنين أن يكتبه له ليدعوه به ، وهذا نصه : « رب أقنى فى أهل
ولايتك ، مقام رجاء الزيادة من محبتك ، واجعلنى ولها بذكرك
فى ذكرك إلى ذكرك ، وفى روح بحاج أسمائك لاسمك ، وهب
لى قدما أعادل بها بفضلك أقدام من لم يزل عن طاعتك ، وأحقق
بها ارتياحاً فى القرب منك ، وأحف بها جولا فى الشغل بك ،
ما حييت وما بقيت رب العالمين ، إنك رؤوف رحيم ، اللهم بك
أعوذ وألوذ وأؤمل البلغة إلى طاعتك ، والمثوى الصالح من
مرضاتك ، وأنت ولى قدير » .

ولعل وجه الشبه بين ذى النون وبين رابعة أظهر ما يكون ،
 إذا لاحظنا أن ذا النون كان يناجى ربه كما كانت تناجيه رابعة ،
 فيطلب إليه مثل ما كانت تطلب هتك الحجب ، ورفع الحواجز
 التى تحول بين كل منهما وبين الظفر بأنوار المعرفة وأسرار
 المحبة : فحب الله الذى عبرت عنه رابعة بقولها : « وأما الذى
 أنت أهل له » ، وعبرت عن غايته القصوى بأنها كشف الحجب
 حتى ترى رابعة ربها ، وذلك فى هذا البيت من أبيات رابعة :
 وأما الذى أنت أهل له فكشفك لى الحجب حتى أراك
 هذا الذى عبرت عنه رابعة مجحلا فى هذا البيت يكاد أن يكون
 هو هو بعينه ما عبر عنه ذوالنون مفصلا فى هذا الدعاء الذى يناجى
 به ربه فيقول : « ... إلهى ! لا تترك بينى وبين أقصى مرادى
 حجاباً إلا هتكته ، ولا حاجزاً إلا رفعته ، ولا وعراً إلا سهلته ،
 ولا باباً إلا فتحتة ، حتى تقيم قلبى بين ضياء معرفتك ، وتذيقنى
 طعم محبتك ، وتبرد بالرضى منك فؤادى وجميع أحوالى ، حتى
 لا أختار غير ما تختاره ، وتجعل لى مقاما بين مقامات أهل
 ولايتك ، ومضطربا فسيحا فى ميدان طاعتك ... » .

فكل أولئك ينتهى بنا إلى أن ذا النون المصرى لم يكن
 زاهدا ولا عابدا فحسب ، ولا صوفيا من أصحاب الأذواق

والمواجيد فحسب ، وإنما كان كذلك صاحب مذهب فى المعرفة
والحبة ، وكانت المعرفة الحقة عنده هى التى تتخذ موضوعها
الأممى من الذات الإلهية ، كما كانت المحبة الصادقة هى التى
تتخذ غايتها-القصى من مشاهدة الحقيقة العلية ، بحيث يقيم
الرب قلب العبد بين ضياء معرفته ، ويذيقه طعم محبته .

أنت بين الشفاف والقلب

هذا صوفي آخر من أجل الصوفية المسامين خطراً ، وأبعدهم أثراً ، لا في الحب الإلهي باعتباره حالاً من أحوال الذوق والوجد فحسب ، بل فيما ينطوي عليه ويؤدي إليه هذا الحب الإلهي من المعاني والنتائج الفلسفية ، وهذا الصوفي الذي كان ذائقاً ومفلسفاً للحب الإلهي هو الحسين بن منصور الحلاج المتوفى سنة ٣٠٩ هـ . فقد أرسل الحلاج من المقالات ، ونظم من الأبيات ، وصنف من المصنفات ، ما يظهرنا على أنه كان إلى جانب وصفه لأحواله وأشواقه وأذواقه في الحب الإلهي ، يعمد إلى بث العناصر الفلسفية في ثنايا هذا كله ، فلا يجعلنا نقف معه موقف الذائقين الشاعرين فحسب ولا موقف المحبين الهائمين السابحين بقلوبهم وأرواحهم في بحار الحب فحسب ، بل نقف معه بقلوبنا وأرواحنا من ناحية ، تأخذنا النشوة ويملكنا الوجد ، ثم لا نلبث أن نفيق ونصحو ، فإذا نحن نروى ونفكر إلى جانب ما نذوق ونشعر ، وإذا نحن نعمل عقولنا في هذا النثر أو ذلك النظم الذي عبر فيه عن

أذواقه ومواجيده في حبه لله ، أو في حديثه عنه وخطابه له ،
 ففسائل أنفسنا قائلين : هذا محب واجد أحب ربه حبا قويا ملك
 عليه كل سبيل ، وصرفه عن كل حقير وجليل ، وهو فيما يصف
 من حاله في حبه صادق، ولهذا نحن نقبل عليه ونميل إليه وتتأثر به،
 ولكن ما باله يصطنع في وصفه لحبه الإلهي ذاك ألفاظا مسرفة ،
 وعبارات متطرفة من قبيل الاتحاد والحلول والامتزاج ، وما إليها
 من الألفاظ والعبارات التي توقع صاحبها في الغلو والشطط وتلقى
 عليه الشبهات ، أحلولى هو أم اتحادى ؟ أهو من القائلين بالوحدانية
 أم من القائلين بالإثنينية بين الذات الإلهية والذات الإنسانية ؟
 الحق أنه لكي نجيب على ما يتردد في أنفسنا من أسئلة حول
 الحب الإلهي في أشواقه وأذواقه الروحية وفي معانيه ومراميهِ
 الفلسفية عند الحلّاج ، فلا بد من أن نقف معه عند بعض ماعبر
 به عن حبه من مقالات منشورة وأبيات منظومة :

ولعل في أكثر ما خلفه الحلّاج من نظم تناقضا أو تضاربا
 بين الحلول والاتحاد . وإن شئت قلت إن الحلّاج في تعبيره عن
 حبه لله ، وفي تصويره للصلة بينه وبين الله ، لم يكن من الدقة
 بحيث يبين في وضوح وجلاء أنه حلولى هنا، وأنه اتحادى هناك
 وأنه قائل بالامتزاج فيما بين هذا وذاك ، وإنما هو يعبر في البيت

الواحد أو في البيتين ، فضلا عن كل واحد من الشطرين ، بلفظة
أو عبارة تفيد إحداها أو كليهما معنى من معاني الاتحاد تارة ،
أو معنى من معاني الحلول تارة أخرى ، وذلك على نحو ما تبيينه
من حديثه عن نفسه وعن محبوبه وهو الله عز وجل في قوله :
أنا من أهوى ومن أهوى أنا

نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتى أبصرته

وإذا أبصرته أبصرتنا

وعلى نحو ما يدل عليه أيضا خطابه إلى محبوبه في قوله :
أنت بين الشغاف والقلب تجرى

مثل جرى الدموع من أجفان

وتحل الضمير جوف فؤادى

كحلول الأرواح في الأبدان

على أن العلاج وإن كان مترددا في هذين البيتين وفي
البيتين السابقين عليهما بين الألفاظ والعبارات التي يشعر أو يصرح
بعضها بالاتحاد، وبعضها الآخر بالحلول، إلا أن له أحيانا وأقوالا
واضحة الدلالة على أنه يتحدث إلى محبوبه بلسان الاتحاد معه
والامتزاج به ، كأن يخاطب محبوبه فيقول : —

جبلت روحك في روحي كما
 يجبل العنبر بالمسك الفتق
 فإذا مسك شيء مسني
 فإذا أنت أنا لا نفترق
 وكأن يخاطب محبوبه أيضا فيقول : —

مزجت روحك في روحي كما
 تمزج الحمرة بالماء الزلال
 فإذا مسك شيء مسني

فإذا أنت أنا في كل حال
 ولكن الحلّاج لا يلبث أن يفرق بين ذاته وبين الذات
 الإلهية التي يعبر عنها بالحق من ناحية ، ثم لا يلبث أن يتحدث
 من ناحية أخرى عن نفسه بلغة هي أمعن ما تكون في الاتحاد ،
 وذلك ما يمكن تبينه من البيتين التاليين ، ومن الموازنة بين معنى
 التفرقة الذي يثبت البيت الأول وبين معنى الجمع الذي يثبت البيت
 الثاني ، فاستمع إلى الحلّاج حيث يقول :

أنا سر الحق ما الحق أنا
 بل أنا حق ففرق بيننا

أنا عين الله في الأشياء فهل

ظاهر في الكون إلا عيننا

ومهما يكن من تردد الحلاج بين الألفاظ والعبارات التي
تتصل من قريب أو من بعيد بمعنى الامتزاج ، إما لأنه صاحب
حال وصاحب الحال كما يقول الصوفية معذور ، وإما لأنه شاعر
أو ناظم ، والسعر والنظم لا يعرفان ما يعرفه النثر من تدقيق
في اللفظ وتحقيق في المعنى ، أقول مهما يكن من هذا كله فإننا
واجدون مع ذلك للحلاج أقوالاً صريحة في نفي الامتزاج بين الذات
الإلهية وبين الذات الإنسانية ، نفياً يمحو كل شك ويزيل كل
شبهة ، ومن هذه الأقوال قوله متحدثاً عن نفسه باعتباره ناسوتاً
أى إنساناً ، ومخاطباً ربه باعتباره لاهوتاً أى ذاتاً إلهية ، وذلك
على الوجه التالي :

« ... وكما أن ناسوتيتي مستهلكة في لاهوتيتك ، غير
ممازجة لها ، فلاهوتيتك مسئولية على ناسوتيتي ، غير ممازجة لها »
وليس أدل على نفي الامتزاج بين الذات الإلهية والذات الإنسانية
وإثبات التفرقة بين الذاتين ، من قول الحلاج : « من ظن أن
الإلهية تمتزج بالبشرية ، والبشرية بالإلهية ، فقد كفر ، فإن
الله تعالى تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم ،

ولا يشبههم بوجه من الوجوه ولا يشبهونه » .
 وإذا كان الحلّاج ينفي الامتزاج بين الحب والمحجوب على هذا
 الوجه الواضح ، وبهذه الألفاظ والعبارات الصريحة والتي لا تحتمل
 تأويلا ، ولا فهما إلا على أنها تقرّر وحدانية الله وتنفي التشبيه
 وتثبت التنزيه ، فكيف يمكن إذن أن نفهم ونسيع حديث حبه
 الإلهي بلسان الاتحاد تارة ، وبلسان الحلول تارة أخرى ،
 وبلسان الامتزاج أطوارا ؟ ألحق أن حديث الحلّاج بهذه الألسنة
 كلها مرجعه إلى أنه كان صاحب وجد وذوق وحب ، وكان إلى
 جانب هذا صاحب غيبة ونشوة تحصيلان من السكر على نحو
 ما سبق بيانه في موضعه آنفا ، وكان الحلّاج بحكم هذا كله محبا
 ولها دهشا إلى أقصى حدود الوله والدهش ، فلم يستطع أن يعبر
 عن مبلغ تمسك الحب الإلهي من قلبه ، وسيطرته على نفسه ،
 وإخراجه عن ذات هذه النفس ، وإدخاله في ذات محبوبه ،
 إلا في هذه العبارات المفعمة بألفاظ الاتحاد والامتزاج والحلول ،
 والفياضة بأدق وأعرق المعاني التي تشعر في ظاهرها بإثبات
 الوحدة بين الذاتين الإلهية والإنسانية ، مع أن صاحبها مؤمن
 بوحدانية الله ، وحدانية تفردت بها ذاته العلية عن ذوات الخلق .
 وهاهو ذا الحلّاج نفسه يتحدثنا عن نفسه بما كان يجده في سره

من معنى الوحدة أو الجمع بين ذاته وبين ذات محبوبه من ناحية ،
ومعنى التفرقة أو الفرق بين الذاتين من ناحية أخرى ، فيقول :
قد تحققتك في سرى مخاطبك لسانى
فاجتمعنا لمعان وافترقنا لمعان
إن يكن غيبك التعظيم عن لحظ العيان
فلقد صيرك الوجـ د من الأحشاء دان
وكأنى بالحلاج هنا يخاطب محبوبه الحقيقى وهو الله فيقول
له عز وجل : لقد تحققتك في سرى فوجدت معنيين في هذا
النحقيق : معنى فى حال الصحو الذى أشعر فيه بالافتراق عنك ،
وفيه ثبت الوجدانية لك ، ومعنى فى حال الحو ، وفيه يشعرنى
الوجد بالاجتماع بك والقرب منك ، فأنا وأنت متحدان
مادمت أنا واجدا ، وأنت وأنا مفترقان مادمت أنت بالوجدانية
متفردا .

وإذا كان حب الحلاج الإلهى قد انطوى على هذه المعانى
الدقيقة الرقيقة معا ، فما عسى أن تكون المعانى التى انطوى
عليها هذا الحب فى نوازعه ومنازعه التى نزعت بنفس صاحبه
إليه ، وما عسى أن يكون غرضه الأسمى الذى قصد إليه منه ؟
الحق أن الحلاج كان كما كانت رابعة العدوية ، وكما كان

ذو النون المصرى ، منزها لجه الإلهى عن كل غرض عاجل
أو آجل يوجهه خوف من عذاب ، أو رجاء فى ثواب . ولعل
الحلاج كان فى تنزيهه حبه عن شوائب المطامع والمخاوف ، أمعن
من رابعة وذى النون : فهو محب يريد محبوبه ولكنه لا يريد
طمعا فى ثوابه ، ولا خوفا من عقابه ، وإنما يريد لعذابه ، ومن
اجل الاستمتاع بعذابه ، لأنه قد ظفر من محبوبه بكل ما كان
يطمع فيه ويطمح إليه ، إلا شيئا واحدا لم يحصل له بعد ، وهو
حصوله على لذة العذاب فى الوجد ، أو حصول ملذوذ وجده
بالعذاب ، على حد تعبيره فى هذين البيتين :

أريدك لا أريدك للثواب ولكن أريدك للعقاب
وكل ما آربى قد نلت منها

سوى ملذود وجدى بالعذاب

وهذا - كما عقب عليه أبو العباس بن عطاء البغدادي -
« مما يتزايد به عذاب الشغف ، وهيام الكلف ، واحترق
الأسف ، وشغف الحب ... »

على أن الحلاج وإن كان يجد فى عذاب الحب عذوبة ولذة ،
فليس معنى هذا أنه لم يكن يريد محبوبه إلا ليستمتع بلذة هذا
العذاب وعذوبته فحسب ، وإنما هى مبالغة منه فى أنه لم يكن

فى جبه طامعا ولا راجيا ولا خائفا ، وأن العذاب الذى يتجنبه
غيره ولا يقبل عليه ، يتطلبه هو ويريد المزيد منه ، وهو فوق
هذا كله محب لمحبوبه الذى جعل منه كل غايته ، ولم يعد يرى غيره
فى نومه ويقظته ، ولا يناجى غيره فى سره وعلايته ، كما يخاطب
محبوبه بهذا المعنى فيقول :

متى سهرت عيني لغيرك أو بكيت
فلا بلغت ما أملت وتمنت
وإن أضمرت نفسى سواك فلارعت
رياض المنى من وجنتيك وجنتى

بِحُشْرِ الْعَاشِقُونَ تَحْتَ لَوَائِي

شاعر صوفي انتهت إليه إمامة الحب الإلهي ، وإمارة
الشعر العربي الإسلامي في هذا الحب الإلهي ، حتى
لقد نظر هو إلى نفسه على أنه إمام للمحبين ، ولقبه غيره بسلطان
العاشقين ، وذلك لما قطعه من عمره في السلوك إلى الله ،
وما اقتطعه من قلبه في حب الله ، وما فاضت به روحه من آيات
التسبيح بجمال الذات الإلهية ، وكمال الحقيقة العلية ، وهذا الشاعر
الصوفي الذي كان كذلك هو شرف الدين أبو حفص عمر بن
الفارض الحموي المصري المتوفى سنة ٦٣٢ هـ .

كان ابن الفارض شاعراً رقيقاً ، وكان صوفياً متحققاً ،
وكانت نفسه من الرقة ، وحسه من الدقة ، وشعوره من الإرهاف ،
بحيث استوعب الحب ظاهره وباطنه ، واستغرق الجمال جوارحه
وجوانحه ، فلم يكن يحب الله في ذاته فحسب ، ولا يتغنى بجمال الذات
الإلهية المطلق فحسب ، وإنما هو يحب كل شيء ، وينجذب
إلى كل جميل ، ويقبل على كل ما في الوجود على أنه مشهد من
المشاهد التي يتجلى فيها ذلك الجمال الإلهي المطلق . وإنه ليعين
في حبه ، وفي شهوده ، ويبالغ في وصف هذا الشهود وذلك

الحب مبالغة نكاد أن نؤمن معها بأن صاحب هذه النفس قد خلق محباً بطبيعته ، منجذباً إلى الجمال بفطرته .

ولما كان ابن الفارض شاعراً رقق الحب نفسه ، وصقل الجمال ذوقه ، وأثار الحب والجمال من قلبه خفي الضنى ومكنون الشجن ، فهو لهذا كله قد عبر عن أشواقه ومواجيده في قصائد طوال وقصار هي في ظاهرها أبيات من الشعر ، ولكنها في حقيقتها قطعة من نفسه ، وبضعة من قلبه ؛ لأنها أصدق ترجمان عما احتدم في باطنه من انفعالات وعواطف ، وما فاض على قلبه من إشراقات وعوارف . وهو فيما عبر عنه من ذات نفسه ، ومن طبيعة حبه وحقيقة محبوبته ومما لقيه في سبيل هذا الحب ، ومن أجل الظفر بوصل هذه المحبوبة ، يرى أن أحداً من العاشقين السابقين عليه والمعاصرين له واللاحقين به لم يبلغ منزلته في الحب ، فهو من أولئك وهؤلاء بمثابة المرجع الذي ينبغي أن يأخذوا عنه ، والمثل الأعلى الذي ينبغي أن يقتدوا به ، وذلك على الوجه الذي يتحدث فيه عن نفسه فيقول :

قل للذين تقدموا قبلي ومن
بعدي ومن أضحى لأشجاني يرى

عنى خذوا ، وبى اقتدوا ولى اسمعوا
 وتحدثوا بصباقتى بين الورى
 ولقد خلوت مع الحبيب وبيننا
 سر أرق من النسيم إذا سرى
 وأباح طرفى نظرة أملتها
 فغدوت معروفا وكنت منكرا
 وهو يرى أنه بحكم منزلته هذه فى الحب ، قد فاق كل من
 سبقه فى سبيله ، ونسخ بحبه آية العشق من قبله ، فإذا المحبون
 كلهم جند له يأترون بأمره ، وتلاميذ يأخذون عنه ، ويهتدون
 بهديه ، وذلك على نحو ما يتحدث به عما وصل إليه من إمامة
 الحب وعلم القلب ، فيقول :
 نسخت بحبى آية العشق من قبلى
 فأهل الهوى جندى وحكى على الكل
 وكل فتى يهوى فإنى إمامه
 وإنى برىء من فتى سامع العذل
 ولى فى الهوى علم تجل صفاته
 ومن لم يفقه الهوى فهو فى جهل
 وهو بعد هذا كله قد أصبح لواء الحب معقوداً له ، كما أصبح

أمر العاشقين إليه ، يحشر العاشقون تحت لوائه ، كما يحشر
المعشوقون تحت لواء محبوبه ، ولو أن أحداً من هؤلاء المعشوقين
لم يبلغ من الجمال مبلغ محبوبه ، كما أن أحداً من العاشقين لم يبلغ
مبلغه هو في حبه ، وذلك على نحو ما يعبر عنه مخاطباً محبوبه ،
فيقول :

كل من في حماك يهواك لكن
أنا وحدي بكل من في حماك
فيك معنى حلاك في عين عقلي
وبه ناظري معنى حلاك
فقت أهل الجمال حسنا وحسنى
فهم فاقة إلى مقناكا
يحشر العاشقون تحت لوائى
وجميع الملاح تحت لواكا

والذى يدرس الحياة الروحية لان الفارض ، ويوغل بقلبه
وروحه في تذوق شعره في ضوء حياته الروحية تلك ، وفيما
تعاقب عليه فيها من أحوال ، ومآلقه في حبه الإلهي من أحوال ،
يستطيع أن يتبين أن الشاعر الصوفي حين أحل نفسه في الحل
الأرفع بين أصحاب الحب الإلهي ، لم يكن مسرفاً على نفسه ،

ولا مسرفاً في تعبيره عن ذات نفسه ، وإنما كان مخلصاً وصادقاً ،
لأنه كان متخلقاً ومتحققاً . وكيف لا يكون ذلك كذلك وهو
الحب المقيم الذي اهتدى بضلاله في حبه ، على حد قوله :
ما بين ضال المنحى وظلاله

ضل المقيم واهتدى بضلاله
بل كيف لا يكون ذلك كذلك وقد تمكن الحب من قلبه فلم
يتفك عنه بحيث أصبح الحب مذهباً له لا منصرف له عنه ، وديننا
يعتقه لا مخلص له منه ، ولو قد انحرف عن دينه هذا أو انصرف
عن مذهبه ذاك ، لكان معنى هذا قضاءه على نفسه بالارتداد
عن الإسلام ، وذلك كما يدل عليه قوله متحدثاً عن مذهبه
في الحب من ناحية ، ومتحدثاً إلى محبوبته بصيغة المفردة المؤنثة
من ناحية أخرى ، في البيتين التاليين :

٦٤ وعن مذهبي في الحب مالى مذهب

وإن ملت يوماً عنه فارقت ماتى

٦٥ ولو خطرت لى فى سواك إرادة

على خاطرى سهوا قضيت بردتى

على أن ابن الفارض لم يصل إلى هذه المنزلة العليا في الحب
الإلهي الذي يتخذ موضوعه من الجمال المطلق الحقيقي ،

الإبداع رياضة ومجاهدة ، ومعاناة ومكابدة ، فرت نفسه باطوار ،
وهي في كل طور تصفو شيئاً فشيئاً ، وتسمو رويداً رويداً ،
حتى وصلت إلى آخر هذه الأطوار ، وفيه تمهاً لها من صفاء
السريرة ، وجلاء البصيرة ، ماجعلها أهلاً لمشاهدة جمال الذات
الإلهية ، ومعاناة تجليات الحقيقة العلية . ومعنى هذا بعبارة
أوضح أن الشاعر الصوفي بدأ حياته الروحية مع محبوبته الحقيقية
مدفوعاً بدوافع الأثرة وجهه لنفسه وإشباعه لهوى هذه النفس
من محبوبته ، أى أنه لم يكن يحب المحبوبة الحقيقية لذاتها بادية
ذى بدء ، وإنما كان يحبها لأنه كان يريد أن يستمتع بها لنفسه ،
كأن يظفر برؤية وجهها ، أو سمع صوتها ، أو ماشاء من رغبات
الحس وأهواء النفس ، كما تبين هذا من خلال حديثه إلى محبوبته
حيث يقول :

٨ - هي قبل يفنى الحب منى بقية

أراك بها لى نظرة المتلفت

٩ - ومنى على معنى بلن إن منعت ان

أراك فن قبل لغيرى لذت

ويكاد حب ابن الفارض هاهنا يشبه كثيراً أو قليلاً الحب

الذى تطلق عليه رابعة العدوية اسم « حب الهوى » ، وهو الذى

فسره الغزالي بأنه حب الله لإنعامه بمحفوظ العاجلة . والحب
الإلهي بمعناه الحقيقي هو حب الذات الإلهية لذاتها ، ولكي يتحقق
الحب بهذا الحب على هذا الوجه ، فلا بد له من أن يتجرد عن
أهوائه ورغباته من المحبوبة وأن يفنى عن نفسه في محبوبته ،
وذلك على الوجه الذي ردت به المحبوبة على الحب معترضة عليه
من ناحية ، ومبينة له معنى الحب الحقيقي من ناحية أخرى ،
في البيتين التاليين :

٩٨ — حليف غرام أنت لكن بنفسه

وإبقاك وصفا منك بعض أدلتى

٩٩ — فلم تهونى مالم تكن فى فانيا

ولم تفن مالا تجتلى فيك صورتي

وهاهى ذى نفس الحب قد بدأت فى آخر الطور الأول من
أطوار الحب، تستعد لهذا الفناء استعدادا جزئيا مهدا لأن تدخل
فى الطور الثانى، فإذا هى وقد حصل لها هذا الفناء على وجه كلى
أصبحت معه تستشعر حالة نفسية يشهد فيها الحب أنه ومحبوبته
متحدان ، وذلك على نحو ما يتحدث به ابن الفارض عن نفسه
فى اتصاله بمحبوبته ، فيقول :

١٥٩ فأفنى الهوى ما لم يكن ثم باقيا
 هذا من صفات بيتنا فاضمحت
 فالفيت ما ألقيت عنى صادرا
 إلى ومنى واردا بمزيدتى
 وشاهدت نفسى بالصفات التى بها

تحتجبت عنى فى شهودى وحبجبتى
 ١٦٢ وإنى التى أحببتها لا محالة

وكانت لها نفسى على محيلتى
 وينبغى أن يفهم اتحاد الحب والمحبة هنا ، لا على أنه اتحاد
 حاصل بين وجود الإنسان وبين وجود الله بحيث تصبح الذات
 الإلهية والذات الإنسانية ذاتا واحدة ، بل على أنه هذا الحال
 من أحوال الفناء النفسى الذى يشهد فيه الحب وجود محبوبته
 على أنه الوجود الحق الواحد المطلق الذى يوجد به كل موجود ،
 والذى يعد كل موجود منه بمثابة المجلى له .

وبقدر ما كان الحب الإلهى فى طوره الأول عند ابن الفارض
 حبا من نوع حب الهوى الذى تحدثت عنه رابعة ، فقد كان حب
 سلطان العاشقين فى طوره الثانى من نوع حب رابعة الذى عرفته
 بأنه الذى الله أهل له ، أى حب الله لذاته : فها هنا محب يجب

محبوبته ، ويتقرب بنفسه إلى محبوبته ، احتسابا لها ، لا رجاء
لثواب دونها منها ، كما يدل على ذلك قول هذا الحب في هذين
البيتين :

١٦٨ تقربت بالنفس احتسابا لها ولم

أكن راجيا عنها ثوابا فأدنت

١٧٣ فلاح فلاحى فى اطراحى فأصبحت

ثوابى لا شيئا سواها ميثقى

وليس من شك فى أن الطورين الأولين من أطوار الحب
الفارضى كانا بمثابة المقدمتين للنتيجة التى تلزم عنهما وترتب
عليهما فى الطور الثالث والآخر : فقد انتهى ابن الفارض فى هذا
الطور الثالث إلى أن انكشفت له ذات المحبوبة ، وتجلت له فى
كل مظهر ، وإلى هذا التجلى يشير بقوله :

٢١٠ جلت فى تجليها الوجود لناظرى

ففى كل مرئى أراها برؤية

٢١١ وأشهدت غيبى إذ بدت فوجدتنى

هنالك إياها بجلوة خلوتى

وشهود ذات المحبوبة وتجليها على هذا الوجه إنما يحصل
للمحب فى حال السكر الذى سبق أن حللناه وعللناه فى موضعه

آثفا من هذا الكتاب . ولكن ابن الفارض لم يقف عند حد
هذا الحال ، وإدراك التجلى فيه فحسب ، بل هو قد وصل إلى
حال أزقى وأسمى ، لأن نفسه قد أصبحت أتقى وأصفى ، وأعنى
بهذا الحال حال الصحو الذى أفاق فيه من سكره وأصبح
صاحيا ، فإذا هو ينكشف عن عين قلبه كل غين ، وتقر منه
العين بالعين ، على حد تعبيره فى هذين البيتين :

٢٣٤ فلما جلوت الغين عنى اجتليتنى

مفيقا ومنى العين بالعين قرت

٢٣٥ ومن فاقنى سكر غنيت إفاقة

لدى فرقى الثانى فجمعى كوحدتى

وهذا يعنى أنه قد بلغ فى حال الصحو من الجلاء مبلغا أصبح
يشاهد معه محبوبته مشاهدة عينية ، كما أصبح من الكمال بحيث
تساوى لديه النظر إلى الذات الإلهية وإلى تحليياتها بعين الوحدة
وبعين الكثرة ، وتلك عند الصوفية المحققين ، أسمى مراتب الكمل
من المحبين والعارفين .

وهكذا ترى أن ابن الفارض قد خلص من التقلب فى
أطوار الحب إلى حياة روحية خالصة قوامها التجرد عن نوازع
الهوى ، ودوافع الحس ، ومنازع النفس ، وغايتها التعلق بالجمال

المطلق، الذى ليس الحسن المعين لأى من الكائنات إلا معنى من معانيه ، ومجلى من مجاليه ؛ وترى أيضاً أن الشاعر الصوفى لم يكن فى شعره مقبلاً على الجمال الحقيقى المطلق فحسب ، ولا متغنيا جبه الإلهى فحسب ؛ ولا واصفا أطواره وأحواله فى هذا الحب الإلهى ومع ذلك الجمال الحقيقى فحسب ، وإنما كان هذا كله ، وكان شيئاً آخر فوق هذا كله : كان شاعراً صادراً عن شعور وعاطفة ، وكان صوفياً مشيراً إلى وجد وذوق ، وكان مفلساً معبراً عن حقائق تتعلق بالذات الإلهية ، ودقائق تتصل بالنفس الإنسانية ، وكل أولئك خليق بأن يجعل من ابن الفارض إماماً للمحبين الدائمين ، وسلطاناً للعاشقين التائقين ، كما يجعل من ديوانه بستاناً يرتاض فيه أرباب النظر ، فيجدون متزهاً لعقولهم ، ويسكن إليه أصحاب الذوق فيصيبون متنفساً لقلوبهم .

أربعين بدين الحب

هذه
 محب آخر أفناه الحب ، وصب من أصحاب الأشواق
 والأذواق أضناه الوجد ، و عاشق للجمال ذائق له ،
 تائق إليه ، مقبل عليه في كل معانيه الروحية ، ومرائيه الحسية ،
 له في تاريخ الحب الإلهي ، وتراث التصوف الإسلامي ، ذخائر
 وأعلاق ، هي صفحات مما كان يجد من أشواق ، ونفحات
 مما فاض على قلبه من أذواق ، وأعفى بذلك المحب محيي الدين
 محمد بن علي بن عربي الصوفي الأندلسي المتوفى سنة ٦٣٨ هـ ،
 والذي يلقب بالشيخ الأكبر لما له من مكانة عظيمة بين الصوفية
 المسلمين .

كان ابن عربي ناثرا مبدعا ، وكان ناظما بارعا ، عبر عن
 أشواقه وأذواقه في عبارات من النثر تارة ، وفي أبيات من النظم
 تارة أخرى ، فإذا هو يرسلها لآلئ منشورة ومنظومة ؛ وكان
 مفلسا محققا ومفكرا ، بقدر ما كان ناظما متذوقا وشاعرا ؛
 فهو من هاتين الناحيتين يعد في حبه الإلهي صاحب مذهب
 صوفي صدر فيه أول ما صدر عن عاطفة رقيقة ، ثم انطوى في
 هذا الحب على فلسفة دقيقة .

ولكى يتبين لك كيف كان ذلك كذلك ، يحسن أن أقف
معك عندما يكفى من شعر ابن عربى فى ديوانه (ترجمان
الأشواق) لأظهارك على النوازع العاطفية والمنازع الفلسفية
لمذهب الشيخ الأكبر فى المحبة الإلهية :

ولعلك لو ذكرت ما سبق أن حدثتك عنه من اصطناع
ابن عربى ألفاظ الغزلين الإنسانيين من العذريين ، وما قصصه
عليك من قصة حبه مع تلك الفتاة التى عرفها أيام اعتمازه بمكة
فأحبها ، ولكنه اتخذ من حبه لها ، ومن ألفاظ الغزل والنسيب
وسيلة للتعبير عن حبه للذات العلية ، أقول لو ذكرت هذا كله
وغيره مما حدثتك به فى موضعه من الحديث عن الرمز الغزلى
والرمز الحمري ، لاستطعت أن تتذوق وتفهم المعانى الرائعة ،
التي يودعها ابن عربى حديثه عن حبه ، ووصفه لمحبوبته ،
وذلك فى قوله :

مرضى من مريضة الأجفان
عللانى بذكرها عللانى
هفت الورق بالرياض وناحت
شجوه هذا الحمام مما شجاني

بأبي طفلة لعوب تهادى
من بنات الحدور بين الفوانى
طلعت فى العيان شمسا فلما
افلت أشرقت بأفق جنانى
يا طوللا برامة دارسات
كم رأت من كواعب وحسان
بأبي ثم بى غزال ريب
يرتعى بين أضلعى فى أمان !

وفى قوله :

طال شوقى لطفلة ذات نثر
ونظام ومنبر ويسان
من بنات الملوك من دار فرس
من أجل البلاد من أصبهان
هى بنت العراق بنت إمامى
وأنا ضدها سليل يمانى
هل رأيتم يا سادتى أو ممعتم
أن ضدين قط يجتمعان ؟

لو ترانا برامة نتعاطى
 أكوؤسا للهوى بغير بنان
 والهوى بيننا يسوق حديثا
 طيباً مطربا بغير لسان
 لرأيتم ما يذهب العقل فيه
 يمن والعراق معتقان
 وإن ابن عربى ليخاطب قلبه فيطلب إليه أن يقف بمنازل
 احبته ، وأن يندب أطلالها البالية ، وأن يسأل ربوعها الدارسة
 عن أولئك الأحبة أين ذهبوا ، وذلك إذ يقول :
 قف بالمنازل واندب الأطلالا
 وسل الربوع الدارسات سؤالا
 أين الأحبة أين سارت عيسهم
 هاتيك تقطع في اليباب الآلا
 ولقد أثار الفراق في قلبه من الأنين والحنين والشجن ،
 وشجاء فأبكاه بحيث أجرى دموعه من عينيه عيوناً على الوجوه
 التالى :
 ناحت مطوقة فحن حزين
 وشجاء ترجيع لها وحنين

جرت الدموع من العيون تفجعا
 لحنينها فكأنهن عيون
 طارحتها نكلا بفقد وحيدها
 والشكل من فقد الوحيد يكون
 طارحتها والشجو يمشى بيننا
 ما إن تبين وإنتى لأبين
 وإنه لينصف ما تعاقب على نفسه من أحوال الحب ولواعجه ،
 من شوق وحزن ، ووجد ودمع ، وما عسى أن يرد به من هذا
 كله على من يلومه أو يعذله في حبه ، فيقول :
 فإلامنى فى هواها عذول
 ولا لامنى فى هواها صديق
 ولو لامنى فى هواها عذول
 لكان جوابى إليه شقيق
 فشوقى ركابى وحزنى لباسى
 ووجدى صبوحنى ودمعى غبوقى
 وعلى هذا النحو من وصف أحوال الحب والوجد يمضى
 ابن عربى فيظهرنا على الناحية العاطفية لمذهبه فى الحب الإلهى ،
 وهى الناحية التى يمكن أن يقال عنها إن حبه الإلهى قد اتخذ

بدايته منها ، وإن هذه البداية كانت بداية إنسانية ، ثم ما لبثت هذه الناحية العاطفية الإنسانية التي كان موضوع الحب فيها هذه الفتاة التي عرفها ابن عربي في مكة ، أن استحوطت إلى حالة صوفية إلهية موضوع الحب فيها هو الذات العلية ، والأوصاف التي يستفيض المحب في ذكرها وفي التغنى بها إنما هي صفات للذات الإلهية من جمال وجلال وكمال ، كما أن المعارف التي يتحدث عنها العارف إنما هي ثمرات الفتوحات التي أفاضتها المحبة الإلهية على قلب المحب وقد أشرقت عليه أنوار الذات القدسية في اتصاله بها وشهوده لها .

ولعل هذه المعاني الصوفية التي تتشبع عند ابن عربي بوشاح فلسفي ، هي أظهر ما تكون في مصنفاته المؤلفة كتباً ورسائل ككتاب (الفتوحات المكية) وكتاب (فصوص الحكم) وكتاب (غنقاء مغرب) ، وغيرها من الكتب والرسائل الكثيرة التي أودعها ابن عربي كنوزاً ثمينة .

على أن في شرح ابن عربي لديوانه (ترجان الأشواق) ما يمكننا من أن تبين كيف انطوت الكنوز فيها امتلاءً به هذا الديوان من رموز ، وإلى أي حد يمكن أن تكون الألفاظ والعبارات الغزلية أو الحميرية أدوات إنسانية للتعبير عن عاطفة إنسانية تسامت بصاحبها أو تسامى بها صاحبها إلى أن جعلها

عاطفة إلهية المحبوبة فيها هي الذات العلية . ولعل هذا يتضح
إذا وقفنا مع ابن عربي عند بعض أبيات له وعند شرحه لها ،
فاستمع إليه حيث يقول :

ليت شعري هل دروا أى قاب ملكوا
وفؤادى لو درى أى شعب سلموا
أتراهم سلموا أم تراهم هلكوا ؟
حار أرباب الهوى فى الهوى وارتبكوا
فها هنا معرفة وحب وفؤاد وحيرة ، وغير ذلك مما له صلة
بنفس المحب وقلب العارف ، ومما له أثر فى مشاعره وخواطره
على وجه يقنى الحب فيه نفس المحب فلا يبقى له منها باقية يمار بها
فى طريق الحب والعرفان .

فاذا أردنا أن نلتمس لابن عربي شعرا هو أدل ما يمكن
على أنه يتقنى حبا إلهيا لإنسانيا ، وجدنا له فى (ترجمان
الآشواق) قصيدة لعلها أجمع لأشواقه وأذواقه ومواحيده
ومعارفه فى طريق الحب الإلهي ومذهبه فيه ، وهذه القصيدة
هى التى يقول فيها :

إني عجبت لصب من محاسنه
تختال ما بين أزهار وبستان

فقلت لا تعجبي ممن ترين فقد
ابصرت نفسك في مرآة إنسان
ألا يا حمامات الأراكة والبان
ترققن لا تضعفن بالشجو أشجاني
ترققن لا تطهرن بالنوح والبكا
خفي صباباتي ومكنوني أحزاني

وهاهنا معان صوفية خفية يطورها ابن عربي نفسه وبأسفها
فيقول كلاما يفهم منه أن المتكلم في البيت الأول هو الحضرة
الإلهية ، وأن الحضرة الإلهية قد عجبت للصب المائل إليها بالحبة ، وأن
الأزهار كناية عن الخلق ، وأن البستان كناية عن المقام الجامع
وهو ذاته . ولكن الصب رد على تعجب المحبوبة وهي الحضرة
الإلهية بقوله : لا تعجبي ممن ترين ، فإني أنا لك كالمرآة ، وإنما
هي نفسك التي تبصرين لا أنا ، ولكن في إنسانيتي القابلة لهذا
التجلى : فإنسانيتي في جمعها بين ذاتك وذاتي ، وفي تجلي ذاتك
على ذاتي ، كاللبستان في جمعه بين الأزهار ، وفي تجليه بهذه
الأزهار ، وهذا المقام هو مقام رؤية الحق في الخلق .

وأما حمامات الأراكة والبان التي يخاطبها الشاعر في البيت
الثالث ، فإن ابن عربي يعني بها واردات النقديس والرضا والنور
والتزويه . وأما النوح والبكاء اللذان يذكرهما في البيت الرابع ،

فإنه يعنى بهما نوحا وبكاء على سبق المقدور وعدم تبدله .
ولعل الحب الإلهى لم يقف بالحياة الروحية لابن عربى
عند حد التغنى به ، والوصف لأحواله ، والاستغراق فى ذات
المحبوب ومشاهدة جماله ، وإنما هو قد تجاوز هذا كله
إلى نتائج أخرى لها خطرها وأثرها فى الصلات الروحية
والاجتماعية الإنسانية بين المعتنقين للأديان المختلفة : فابن عربى
قد انتهى إلى أن جعل من الحب ديناً ، فنظر إلى مختلف الأديان
على أنها على تعددها ، واختلاف المرسلين بها ، وتعاقب الداعين
إليها ، إنما تشترك فى أصل واحد هو الحب ، وتخطب فى الإنسان
من حيث هو إنسان شيئاً واحداً هو القلب . وعن هذا المذهب
فى دين الحب ، أو فى الحب والدين ، يعبر ابن عربى كناية
فيقول :

لقد صار قلبى قابلاً لكل صورة
فرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف
وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت
ركائبه فالدين دىنى وإيمانى

وإنما يعنى ابن عربى من هذه الآيات أنه ليس ثمة دين أعلى من دين قام على المحبة والشوق لمن أدين له به ، وأمر به على غيب ، وهذا مخصوص بالمحمديين ، فإن محمدا صلى الله عليه وسلم له من بين سائر الأنبياء مقام المحبة بكمالها ، مع أنه صفى ونجى وخليل وغير ذلك من معانى مقامات الأنبياء ، وزاد عليهم أن الله اتخذهم حبيبا ، أى محبا محبوبا ، وورثته على منهاجه . وهذا يعنى بعبارة أخرى أن الدين من حيث حقيقته وأصله واحد ، ولكنه من حيث صورته متعدد ، مثله فى هذا كمثل الحب ، وذلك أن الحب بما هو حب له حقيقة واحدة ، ولكنه بما هو حب فى قلوب المحبين المختلفين له صور متعددة بتعدد هؤلاء المحبين . وهذا يعنى بعبارة أوضح أن ابن عربى كما أحب الذات الإلهية فى ذاتها ولذاتها، فهو قد عبدها ودان لها فى ذاتها ولذاتها كذلك . وإذا كان ذلك كذلك ، وكان ابن عربى قد انطلق فى حبه الإلهى عن كل القيود التى يتقيد فيها غيره من المحبين بقيد أوحده ، وكان قد اتخذ من الحب ديناً ، وكان دينه هو الإسلام ، وكان الحب مقاما اختص به محمد عليه الصلاة والسلام ، فقد ترتب على هذا كله أن يكون الإسلام هو دين الحب ، أو أن يكون دين الحب هو الإسلام .

أما بعد ..

فهذه صفحات من تاريخ الحب الإلهي ومعانيه في التصوف الإسلامي ، ونفحات من الأنس الذي نعمت به أرواح المحبين الذائقين لمعاني الجمال الحقيقي في معاني ذلك الحب الإلهي ، أرجو أن أكون قد بلغت بما أتيح لي أن أقدمه منها ، بعض ما كنت أريد من الذين زكت نفوسهم ، وصفت قلوبهم ، وخلصت سرائرهم ، وطهرت ضمائرهم ؛ كما أرجو أن يجد فيها الذين لم تصف نفوسهم وقلوبهم وسرائرهم وضمائرهم بعد ، ما يهيئ لهم سبيل التصفية والتقية ، وطريق التخلية والتحلية ، فإذا هم وقد ذاقوا من معاني الحب والجمال ما لم يذوقوا من قبل ، يحاولون أن يحققوا في أنفسهم هذه المعاني تحقيقاً يتجلى في إقبالهم على الله ، وإعراضهم عما سواه ، وفي جهادهم في سبيل الله ، وابتغائهم بهذا الجهاد وجه الله . فليس من شك في أنه لا أفعّل في القلب ، ولا أنسب لتحقيقه بالصفاء والنقاء والجلاء من حديث الحب والمحبين ، ووصف الأشواق والأذواق على ألسنة المشتاقين الذائقين ، الذين اشتاقوا إلى الله فعرفوه ، وعرفوه فأحبوه ، وأحبوه فازدادوا شوقاً إليه ، ومعرفة له ، وأنسابه . وليس

من شك أيضا في أن حياة المحبين الإلهيين ومواجهتهم التي عرضت لبعض نماذج منها في هذه الصفحات ، ستثير في كثير من النفوس الزكية أشواقا وأذواقا ، وستفتح أمام كثير من القلوب المستعدة للحياة الروحية أبوابا وآفاقا ، وحسب أصحاب هذه القلوب وتلك النفوس أنهم سيجدون مع أولئك المحبين أن للحب معنى أسمى من معناه الإنساني الحسى أو العذرى ، وأن للجمال وجهها أسمى ، بل هو خير وأبقى ، من كل ما يقع عليه الحس وتجذب إليه النفس في العالم الخارجى .

ولعل الغاية التي قصدت إلى بلوغها من ثنايا هذه الصفحات ، هى أن تتمثل من ناحية الحياة الروحية التي كان يحياها المحبون الإلهيون ، وأن تتذوق من ناحية أخرى معانيمهم السامية ، وأن تحقق من ناحية ثالثة مثلهم العالية . وأى معان أسمى ، وأى مثل أعلى ، من تلك التي انطوت عليها وصدرت عنها الحياة الروحية لأولئك المحبين الإلهيين ، سواء في مذاهبهم النظرية ومسالكهم العملية ، وفي كل ما يذبغون إليه في منازعهم الروحية التي حققوها محبين متبتلين ، ومسبحين مرتلين ! ...

أجل ! ... لقد أحب أولئك المحبون الإلهيون 'الله' في ذاته ولذاته ، وأحبوا كل شئ بالله وفي الله على أنه محلى لصفة من

صفاته . أحبوا الحق وتحققوه لأنهم أحبوا الله الذى هو الحق
 الأعلى ؛ وأحبوا الخير وحققوه لأنهم أحبوا الله الذى هو الخير
 الأسمى ؛ وأحبوا الجمال وتذوقوه لأنهم أحبوا الله الذى هو الجمال
 الأسنى ؛ وهم فى حبهم لله وحبهم لكل شئ بالله وفى الله على
 هذا الوجه ، قد عرفوا ما لهم وما عليهم من حقوق وواجبات ،
 سواء ما كان من هذه الحقوق والواجبات متصلا بحياتهم مع
 ربهم ، أو بحياتهم مع أشباههم ، أو بحياتهم مع أنفسهم . وهم
 من هذه الناحية إنسانيون بقدر ما هم إلهيون ، وتلك لعمري
 أسمى معانى الكمال التى يأخذ المحبون الإلهيون على الحقيقة
 أنفسهم بتحقيقها تحقيقاً عملياً تتحقق معه أرفع مبادئ المساواة
 والإخاء ، وتزول معه أوضاع معانى البغضاء والشحناء ، فإذا
 الإنسان للإنسان ، وإذا الإنسانية كلها تحيا حياة إنسانية
 لا تفرقة فيها بين إنسان وإنسان ، لأن الكل إنما يردون على
 أصنى الموارد وأحلاها ، وينهلون من أنقى المناهل وأشهاها ،
 ولأنهم كلما أمتعوا فى الشرب ، صفا منهم القلب ، وتمكس منهم
 الحب .

فإذا كانت تلك هى المعانى والمبادئ التى طوى الصوفية
 المسلمون حبهم الإلهى عليها ، وصدروا فى أحوالهم وأقوالهم

وأفعالهم عنها ، فقد تبينت مع هؤلاء الصوفية أن الحب الإلهي لم يكن عندهم وجدا ولا ذوقا ولا شوقا فحسب ، وإنما كان هذا كله ، وكان أشياء أخرى وراء هذا كله ؛ ولم يكن المحبون الإلهيون في هذا كله واقفين مع أحوالهم ، ولا ساجدين في خيالهم ، ولكنهم كانوا يتجاوزون حدود الخيال إلى الحقيقة ، وينطلقون من الأحوال التي يجدونها في أنفسهم إلى ما هو خارج عن أنفسهم ، ولكنه متصل بها وغير منفصل عنها : ذلك بأنهم لم يعيشوا لأنفسهم بقدر ما عاشوا لغيرهم ، ولم يؤثروا أنفسهم بقدر ما آثروا غيرهم بحبهم وبرهم . وما أجدر هذه المعاني والمبادئ الإلهية الإنسانية معاً أن نقف عندها ، وأن نعمل قلوبنا وعقولنا فيها . فتذوقها ونحققها ، ونحقق من خلال تذوقها وتحقيقها ما تطمح إليه الإنسانية من حياة روحية خالصة قوامها السعادة القصوى وغايتها البهجة العظمى .

محمد مصطفى مامي

المكتبة الثقافية

تحقق اشتراكية الثقافة

صدر منها لولاه :

- الثقافة العربية اسبق من
ثقافة اليونان والعبريين
- الاشتراكية والشيوعية للأستاذ على أدهم
- الظاهر يبرز في القصص الشعبي للدكتور عبد الحميد يونس
- ٤ — قصة التطور للدكتور أنور عبد العليم
- ٥ — طب وسحر للدكتور بول غليونجي
- ٦ — فجر القصة للأستاذ يحيى حقي
- ٧ — الشرق الفنان للدكتور زكي نجيب محمود
- ٨ — رمضان للأستاذ حسن عبد الوهاب
- ٩ — أعلام الصحابة للأستاذ محمد خالد

- ١٠ — الشرق والإسلام للأستاذ عبدالرحمن صدقي
- ١١ — المرنج للدكتور جمال الدين
والدكتور محمود خيرى
- ١٢ — فن الشعر للدكتور محمد مندور
- ١٣ — الاقتصاد السياسى للأستاذ أحمد محمد عبدالحالق
- ١٤ — الصحافة المصرية للدكتور عبداللطيف حمزه
- ١٥ — التخطيط القومى للدكتور إبراهيم حامى عبدالرحمن
- ١٦ — اتحادنا فلسفة خلقية للدكتور ثروت عكاشه
- ١٧ — اشتراكية بلدنا للأستاذ عبدالمنعم الصاوى
- ١٨ — طريق الغد للأستاذ حسن عباس زكى
- ١٩ — التشريع الإسلامى
وأثره فى الفقه العربى للدكتور محمد يوسف موسى
- ٢٠ — العبقرية فى الفن للدكتور مصطفى سويف
- ٢١ — قصة الأرض فى إقليم مصر للأستاذ محمد صبيح
- ٢٢ — قصة الذرة للدكتور اسماعيل بسيونى هزاع
- ٢٣ — صلاح الدين الأيوبى
بين شعراء عصره وكتابه للدكتور أحمد أحمد بدوى
- ٢٤ — الحب الإلهى فى التصوف الإسلامى للدكتور محمد مصطفى حامى

الثلث قرشان فقط

المكتبة الثقافية

مكتبة جامعة لكل أنواع المعرفة
فاحرص على ما فاتك منها : . .

واطلبه من :

- ١ - دار القلم ١٨ شارع سوق التوفيقية بالقاهرة
- ٢ - مكاتب شركة توزيع الأخبار في الإقليم المصرى
- ٣ - وكلاء الشركة القومية في جميع البلاد العربية
- ٤ - مكتبة المنى بغداد - العراق

المكتبة الثقافية

- ♦ أول مجموعة من نوعها تحقق اشتراكية الثقافة .
- ♦ تيسر لكل قارئ أن يقيم في بيته مكتبة جامعة تحوى جميع ألوان المعرفة بأقلام أساتذة متخصصين وبقرشين لكل كتاب .
- ♦ تصدر مرتين كل شهر . في أوله وفي منتصفه

الكتاب القادم

تاريخ الفلك عند العرب

للكيثرانام إبراهيم أحمد

١٥ نوفمبر ١٩٦٠